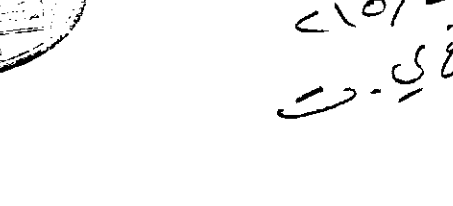
بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية أصول الدين
قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة



التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين

(موارده ، ومظاهره ، وآثاره)

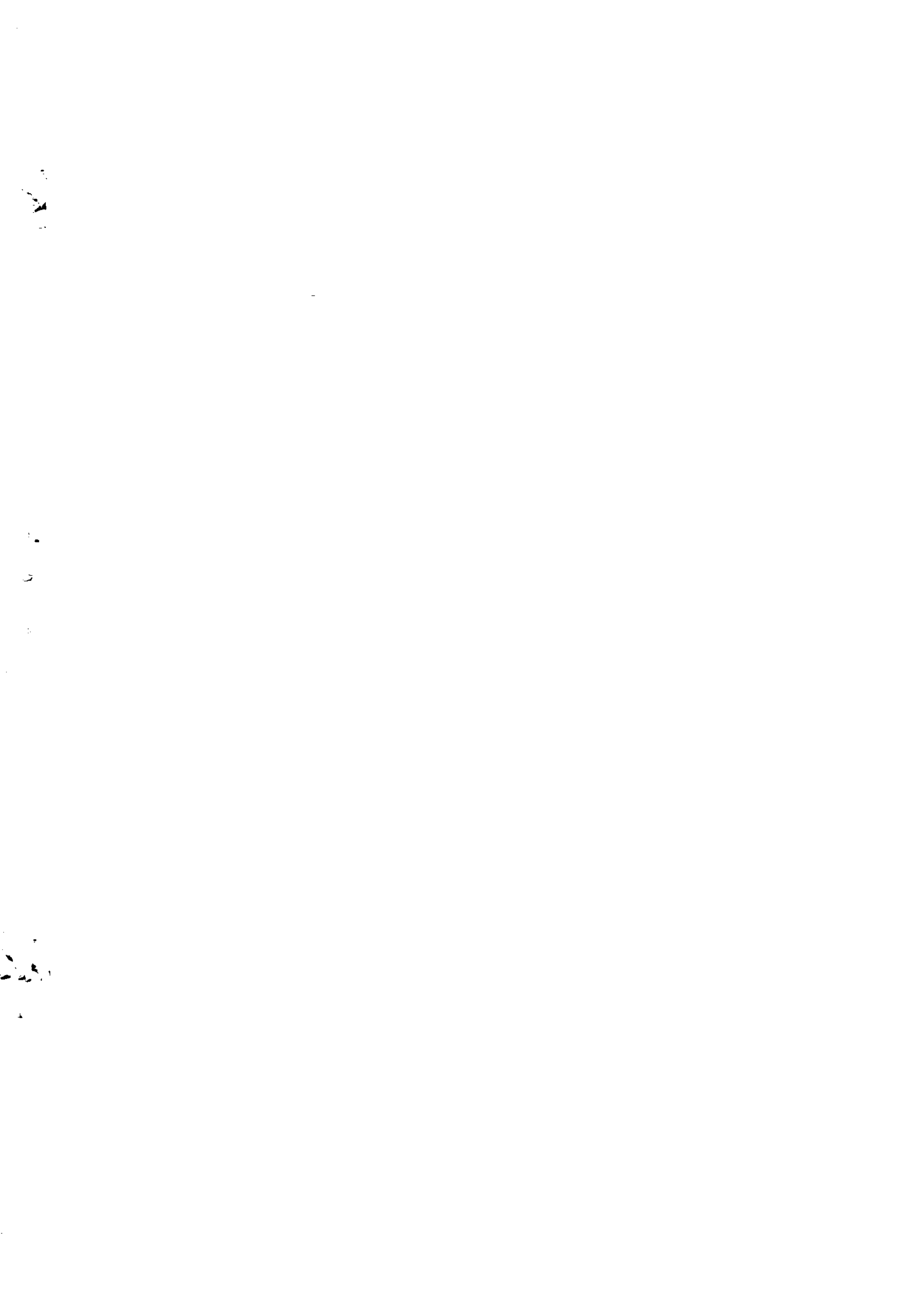
بحث لنيل درجة الدكتوراه

الباحث
يوسف بن محمد بن علي الغفيص
المحاضر في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم

المشرف
فضيلة الأستاذ الدكتور
ناصر بن عبدالكريم العقل
الأستاذ في قسم العقيدة في كلية أصول الدين

١٤٢٢هـ

(الجزء الثاني)



الباب الثاني : أهم الأصول الكلية المشتركة التي انبنى عليها مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين .

الفصل الأول : أول واجب على المكلف .

المبحث الأول : أقوال أهل القبلة في أول الواجبات مجملة :

اختلف أهل القبلة في أول واجب على المكلف على أقوال مختلفة تفرعت عن مقالات لهم في الخلق والأفعال والتكليف هي من أخص موارد النزاع بين الطوائف، ومحصل الأقوال التي ذكرها أرباب الكلام وغيرهم من أصحاب السنة والجماعة والمائلين إليهم ستة أقوال:

القول الأول: أن أول واجب على المكلف شهادة ألاّ إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله، وهذا مذهب سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين والأئمة أهل السنة والجماعة[1].

القول الثاني: إن أول واجب على المكلف المعرفة، وهذا أشهر مقالات المائلين عن السنة والجماعة من أئمة الكلام وهو قول طائفة من المعتزلة والزيدية، وقول كثير من الأشعرية، بل نسبه بعض متأخريهم إلى جمهورهم وهو أحد قولي أبي الحسن الأشعري، وبه يقول طائفة من أصحاب أحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي من المائلين إلى هؤلاء المتكلمين أو شيء من مقالاتهم[2].

القول الثالث: إن أول واجب على المكلف النظر، وهذا قول طائفة من أرباب الكلام من المعتزلة[3] والأشعرية[4] ويحكى عن الأشعري القول به[5]، ومن أئمة

---

(١) درء التعارض (٨/٧ ـــ ٨ ، ١١) ، الفتاوى لابن تيمية (٧٦/١) .

(٢) درء التعارض (٣٥٢/٧، ٣٥٣) (٣/٨ــ ٤)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢٧١/١)، شرح الجوهرة (٣٧)، شرح الطيب على توحيد ابن عاشر (٢٩٧/١)، التبصرة في أصول الدين للمقدسي (٦)، المواقف للإيجي (٣٢).

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة (٣٩)، المحيط بالتكليف (٢٨)، لعبد الجبار المعتزلي ورسالته في العدل والتوحيد (٣١٩) ، درء التعارض (٢٩٢/٥) (٣٥٢/٧ ـــ ٣٥٣) .

(٤) انظر المواقف للإيجي (٣٢) .

(٥) انظر شرح الجوهرة (٣٧) .

أصحاب هذا القول القاضي عبد الجبار عمدة المتأخرين من المعتزلة فإنه بسط القول فيه في تصانيفه كالمغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وبه يقول أبو إسحاق الاسفراييني من محققي الأشعرية(١)، ويوافق هؤلاء طائفة من أصحاب أحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي(٢).

القول الرابع: إن أول واجب على المكلف القصد إلى النظر وهذا قول ابن فورك(٣) وأبي المعالي(٤) وموافقيه(٥) فإنه من أخص من ينتصر لهذا القول من الأشعرية وهو قول كثير من المعتزلة(٦)، ويحكى عن القاضي أبي بكر الباقلاني القول به(٧).

القول الخامس: إن أول واجب على المكلف أول جزء من النظر وأخص من تكلم بهذا القول من أئمة الكلام القاضي أبو بكر ابن الطيب الباقلاني(٨).

القول السادس: إن أول واجب على المكلف الشك، وهذا قول أبي هاشم الجبائي من المعتزلة وذويه(٩)، ولم يعرف القول به لأحد من أرباب الكلام قبله، وهو قول استلزمه طرد المذهب عنده.

فهذه الأقوال هي أصول مقالات أهل القبلة في هذا الباب، وإن كان طائفة من متأخري المتكلمين يحكون مقالات(١٠) تحصلت لهم من طرق مجملة وليست من الأقوال

---

(١) انظر شرح المقاصد (١/٢٧١)، شرح الطيب على توحيد ابن عاشر (١/٢٩٨)، شرح الجوهرة (٣٧)، إشارات المرام (٨٤) ، درء التعارض (٧/٣٥٢) .

(٢) انظر درء التعارض (٧/٣٥٢ ــ ٣٥٣) ، التبصرة للمقدسي (٦) .

(٣) انظر المواقف للإيجي (٣٢) ، شرح المقاصد (١/٢٧٢) .

(٤) انظر الإرشاد لأبي المعالي (٢٥) .

(٥) انظر المواقف (٣٢)، شرح المقاصد (١/٢٧٢) ، درء التعارض (٨/٩)، فتح الباري (١٣/٣٤٩).

(٦) انظر درء التعارض (٥/٢٩٢) ، (٨/٣) .

(٧) انظر المواقف للإيجي (٣٢) ، شرح المقاصد (١/٢٧٢) .

(٨) انظر النشر الطيب (١/٢٩٩) ، فتح الباري (١٣/٤١٩) ، شرح الجوهرة (٣٧) .

(٩) انظر درء التعارض (٧/٢٥٣ ، ٤١٩) ، المواقف (٣٢) ، شرح المقاصد (١/٢٧٢) ، النشر الطيب (١/٢٩٨).

(١٠) شرح الجوهرة (٣٧ ، ٣٨) ، النشر الطيب (١/٢٩٧ ، ٢٩٨) .

المحررة التي عرف أئمة أصحابها، ثم هذه المقالات المعتبرة التي تكلم بها أئمة المتكلمين المخالفين لأبي هاشم هي عند التحقيق من باب الخلاف اللفظي، فإن الأصل في هذا عند هؤلاء هو المعرفة، وهي واجبة وجوب المقاصد، ومن يقول من هؤلاء بالنظر فهو أول واجب وجوب الوسائل، ومثله قول من يقول أول جزء من النظر وهو محصل من انقسام النظر، وقول أبي المعالي وذويه مخرج على أن الإرادة تسبق النظر ضرورة فإن العمل الاختياري مطلقا مشروط بالإرادة، وهذا المعنى قرره جماعة من أصحاب هذه المقالات ومخالفيهم كما ذكره أبو عبدالله الرازي في المحصل[1]، فإنه ذكره بعد حكاية مقالات الناس أن هذا خلاف لفظي كما ذكر ذلك الأيجي في المواقف[2] والتفتازاني[3] وغيرهم من المتكلمين[4]، وكما قرره الإمام ابن تيمية من أهل السنة والحديث[5].

(١) انظر المحصل للرازي (ص٦٥) .

(٢) انظر المواقف للإيجي (٣٢) .

(٣) انظر شرح المقاصد للتفتازاني (٢٧٢/١) .

(٤) انظر شرح الشيخ الطيب على توحيد ابن عاشر (٢٩٩/١) ، شرح الجوهرة (٣٨) .

(٥) انظر درء التعارض (٣٥٣/٧) .

المبحث الثاني: الأصل الذي تفرعت عنه مقالات المخالفين في أول الواجبات وبيان أن هذا من أصول المعتزلة القدرية، وكيف دخل هذا الأصل على الأشعرية وطوائف من المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين من مثبتة القدر:

القول بأن أول الواجبات النظر والمعرفة أو نحو ذلك من المقالات التي تقدم أنها ترجع إلى أصل واحد هو من المقالات التي كثر اضطراب المتأخرين من أرباب الكلام والمائلين إليهم أو إلى شيء من طرقهم من أصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة فيها، حتى صار طائفة من أصحاب أحمد وغيرهم يحكون الخلاف في هذا الباب على هذا الوجه كما يقول أبو الفرج صاحب التبصرة: "فصل في أول ما أوجب الله على العبد المكلف، وفي ذلك وجهان لأصحابنا، أحدهما: أن أول ما أوجب الله على العبد معرفته، والثاني: أن أول ما أوجب الله على العبد النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى . . ."[1].

فهذا القول وأمثاله يقع في كلام كثير من أصحاب الأئمة الأربعة، ويكون قول الواحد من هؤلاء "اختلف أصحابنا" يريد به من يشاركه في هذا الأصل من الخائضين في علم الكلام، وليس المراد في نفس الأمر أصحاب الإمام الذي يضاف هؤلاء إليه مطلقا، فإنه يعلم بالضرورة أن هذه المقالات ليست من مقالات الأئمة، لا الأئمة الأربعة ولا غيرهم من أئمة السنة والحديث، وأيضا ليست من مقالات أئمة أصحابهم بل جماهير أصحاب الأئمة يقررون خلاف هذا، ويحكون ما عليه الأئمة وجماهير المسلمين من سائر الطوائف، ومن أصحاب الأئمة من يحكي وجوب النظر عن عامة العلماء كما يذكره ابن الزاغوني من أصحاب أحمد، والمقصود أن سائر الطوائف الأربع الحنبلية والشافعية والحنفية والمالكية يوجد في كلام كثير من متأخريهم تقرير ذلك، حتى أن بعض أعيان هؤلاء لا يحكي في الباب غير هذه المقالات[2].

وإذ كان هذا في هؤلاء مع ما لهم من الانتساب للسنة والجماعة وطريقة الأئمة ومخالفتهم لأئمة الكلام من المعتزلة، وغيرهم فقد أشكل هذا الباب على كثير من

(١) التبصرة في أصول الدين ت / الدوسري (٦ ــ ٧) .

(٢) درء التعارض (٤٠٧/٧) (٣/٨ ــ ٦) ، المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (٣٣) .

متكلمة الصفاتية، وصار قولهم فيه يقع فيه من الاضطراب والتناقض ما هو معروف عند أصحابهم وغيرهم، حتى إن الواحد من هؤلاء يقرر من المعاني ما يعلم معارضتها لمثل هذه المقالات كما سيأتي بيانه مع ما يقع لبعض أعيان هؤلاء من حكاية الإجماع على وجوب النظر كما يقرر ذلك أمثال أبي المعالي فإنه قال في الشامل في أصول الدين: ". . .فإن قال قائل: فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع؟ قلنا: الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب ، ولا يقدح في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية، فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد هذا المذهب، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح وما ثبت وجوبه قطعا ، فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به. . .وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة، بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب. . ." [1].

فهذه الطريقة هي طريقة أبي المعالي في كتبه الكبار، ويقع في كلامه في هذا الباب وغيره من القطع ما يعلم غلطه فيه، حتى إن له جملا قررها في مسائل من الصفات وغيرها يقطع بصوابه فيها، وهي مخالفة لقول أئمة أصحابه كالأشعري والقاضي أبي بكر وغيرهم ، فإنه من أخص الصفاتية تقلدا لطريقة المعتزلة فقد مال إلى طريقة أبي هاشم الجبائي مع ما عنده من المخالفة للمعتزلة في جملة الأصول.

وقوله فيما تقدم يريد به أن ثمت أدلة من القرآن تدل على وجوب النظر وأن مخالفيه يردونها بالتأويل الذي حكى إجماع المسلمين على بطلانه فيها، وهذا من فروضات أبي المعالي فإنه ليس في القرآن ما يدل على وجوب النظر على سائر المكلفين

---

(١) الشامل (١١٩ ــ ١٢٠) .

كما هي طريقته التي ينتصر لها، حتى يقال بإمكان تأويله أو منعه، وسائر ما في القرآن مما يذكره أصحاب هذا القول أمر مضاف مقيد، وليس في القرآن أمر مطلق كما سيأتي بيانه، والمقصود هنا أن من هؤلاء الصفاتية من يحكي الإجماع على وجوب النظر ويقرر لزوما لذلك كونه أول الواجبات، ويجعلون القول بوجوبه من القطعيات الثابت بالإجماع ودلالة العقول، وهذا معلوم البطلان عند سائر الطوائف كما سيأتي.

والقاضي الإيجي صاحب المواقف يقارب طريقة أبي المعالي فإنه قال: "المقصد السادس: النظر في معرفة الله واجب إجماعا، واختلف في طريقة ثبوته، فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل، أما أصحابنا فلهم مسلكان: الأول: الاستدلال بالظواهر نحو قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض**﴾[1]، والثاني: وهو المعتمد أن معرفة الله تعالى واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[2].

وطائفة من هؤلاء كأبي عبدالله الرازي يجعلون وجوب النظر مبني على وجوب المعرفة ثم يجعلون المعرفة لا تحصل إلا بمثل هذا، ويجعلون ذلك هو المشهور عن النظار[3]، قال الرازي في المحصل: "المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر ، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدورا للمكلف فهو واجب. . ."[4]، وهذه الطريقة يسلكها من تكلم في أول الواجبات على هذا الترتيب.

والصواب أن القول بأن النظر أو ما يستلزم سبقه أول الواجبات، وكذا القول بوجوب النظر على سائر المكلفين ليس قول أحد من سلف الأمة وأئمتها، ولا قول سائر المتكلمين بل ولا جمهورهم، فالقول الذي قرره أبو المعالي ومن قارب طريقته حتى جعلوه من معاقد الإجماع، ومما يعلم ثبوته بالعقل ضرورة، وطريقته يعلم بطلانها

---

(١) يونس: آية ١٠١.

(٢) المواقف (٢٨ ، ٢٩) .

(٣) نقض التأسيس جمع ابن قاسم (٥١٦/١) .

(٤) المحصل (٦١ ، ٦٢) .

بالضرورة عند سائر الطوائف من أهل الحديث والفقهاء والمتكلمين والصوفية والشيعة وغيرهم.

بل طوائف من هؤلاء يحكون الإجماع على عدم وجوب النظر على سائر المكلفين فضلا عن كونه أول الواجبات، أما السلف والأئمة فهم متفقون على أن أول ما يؤمر به العبد الشهادتان، وأجمعوا على أن من فعل ذلك قبل البلوغ لا يؤمر بتجديد ذلك عقب بلوغه[1]، وأجمعوا على عدم وجوب النظر على سائر المكلفين، وطوائف من الشيعة والصوفية يحكون إجماعهم على عدم وجوب النظر وكونه أول الواجبات، بل تكلم كثير من أئمتهم بما يدل على إبطال هذه الطريقة أو عدم إفادتها لليقين، كما يذكره أبو حامد وغيره[2]، فمثل هؤلاء لا يقولون بالنظر الذي عناه المتكلمون والذي حقيقته "الاستدلال وترتيب الأدلة العقلية" كما ذكره أبو عبدالله الرازي طريقة للنظار في هذا الباب، بل إن بعض محققي الصوفية يبالغ في ذم هذه الطريقة، كما يقول أبو حامد في القسطاس المستقيم: "وقال لي:. . .فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس؟ أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم. . .فقلت: أما ميزان الرأي والقياس فحاشا أن أعتصم به، فإنه ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة فأسأل الله تعالى أن يكفيني شره عن الدين فإنه صديق جاهل. . ."[3]، وإن كان أبو حامد يقع في كلامه تعظيم لما هو من جنس هذه الأقيسة التي بالغ في ذمها كما يذكر ذلك في مشكاة الأنوار، فإنه لما ذكر أصناف المحجوبين قال: ". . .القسم الثالث: هم المحجوبون بمحض الأنوار وهم أصناف منهم:

الصنف الأول: عرفوا معنى الصفات تحقيقا، وأدركوا أن إطلاق اسم الكلام والإرادة والقدرة والعلم وغيرها على صفاته ليس مثل إطلاقه على البشر فتحاشوا عن تعريفه بهذه الصفات، وعرفوه بالإضافة إلى المخلوقات. . .الصنف الثاني: ترقوا عن

---

(1) درء التعارض (١١/٨) .

(2) انظر المنقذ من الضلال (٣١، ٤٨، ٥٦ــ ٥٧).

(3) القسطاس المستقيم (٣) .

هؤلاء من حيث ظهر لهم أن في السماوات كثرة، وأن محرك كل سماء خاصة موجود آخر يسمى ملكا وفيهم كثرة، وإنما نسبتهم إلى الأنوار الإلهية نسبة الكواكب في الأنوار الحسية، ثم لاح لهم أن هذه السماوات في ضمن ملك آخر يتحرك الجميع بحركته في اليوم والليلة مرة، فالرب هو المحرك للجرم الأقصى المحتوى على الأفلاك كلها، إذ الكثرة منفية عنه، الصنف الثالث: ترقوا عن هؤلاء وقالوا: إن تحريك الأجسام بطريق المباشرة ينبغي أن يكون خدمة لرب العالمين وعبادة له وطاعة من عبد من عبيده يسمى ملكا نسبته إلى الأنوار الإلهية المحضة نسبة القمر إلى الأنوار الحسية، فزعموا أن الرب هو المطاع من جهة هذا المحرك، ويكون الرب تعالى وجد محركا للكل بطريق الأمر لا بطريق المباشرة، ثم في تفهيم ذلك الأمر وماهيته غموض يقصر عنه أكثر الأفهام لا يحتمله هذا الكتاب، فهؤلاء أصناف كلهم محجوبون بالأنوار المحضة، وإنما الواصلون صنف رابع: تجلى لهم أيضا أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه. . .فتوجهوا من الذي يحرك السماوات ومن الذي أمر بتحريكها فوصلوا إلى موجود منزه عن جميع ما وصفناه من قبل. . ." [1].

فهذه الطريقة التي امتدحها أبو حامد وإن ذكرها على طابع الصوفية إلا أن جملة من مقدماتها مأخوذة عن الفلاسفة أصحاب القياسات، فإن أصل هذه الطريقة هي طريقة أرسطو طاليس وأتباعه المشائين ولذا كان المليّون من هؤلاء كابن سينا وأمثاله يميلون إلى هذا الطريقة، ويعتبرونها وإن كانوا يقررونها على طريقة سلفهم بالأقيسة العقلية مع ما لابن سينا من الأخذ بطريقة الإشراق والعرفان، وهو أعلم من أبي حامد بطريقة المشّائين، بل إن أبا حامد قد ذم طريقة المشّائين في جملة من أصول مقالاتهم التي بنوها على هذه الطريقة التي يمتدحها أبو حامد هنا كما يذكر ذلك في رده على هؤلاء في تهافت الفلاسفة، وفي الجملة فأبو حامد كثير الاضطراب في هذه الأبواب وإنما يستقر على مجملات من القول، وهو عند التفصيل يأتي سائر المشارب، فله جمل من فضائل القول على طريقة أهل الحديث يقولها مجملة، ويتكلم في مواضع على طريقة

---

(1) مشكاة الأنوار (٣١) .

المتكلمين المحضة، وهي الغالبة عليه في رده على الفلاسفة ويتلكم في مواضع بما يشبه قول الفلاسفة ويعظم طريقة الصوفية ويجعلها منتهاه، ويستعمل طريقة الواقفية.

والمقصود أن الصوفية في الجملة لا يقولون بهذه الطريقة التي ذكرها بعض أئمة المتكلمين، في أن النظر واجب على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات على ما يعنونه بالنظر، والواحد من الصوفية وإن تكلم بالنظر فهم لا يريدون به طريق الأقيسة العقلية التي قصدها من تكلم في هذا من المتكلمين — متكلمة المعتزلة ومتكلمة الأشعرية — قال أبو الوليد بن رشد: "وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب . . ."[1]، وكذا الشيعة، فإن كثيرا من طوائفهم لا يقولون بهذا، وليس هو من أصول مقالاتهم، بل المعظمين للأئمة عندهم وغاليتهم لا يعتبرون هذه الطريقة أصلا وإنما تكلم بعض طوائفهم وأعيانهم بهذا اتباعا لطريقة المعتزلة الذين تلقى طائفة من متأخري الشيعة من الاثني عشرية والزيدية عنهم القول في القدر والصفات ووجوب النظر، وكذلك الفلاسفة المليون كثير منهم أو أكثرهم لا يقولون بوجوب النظر على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات على ما عناه المتكلمون، وهذا مشهور عند صوفية هؤلاء كابن عربي وابن سبعين والتلمساني وابن الفارض وغيرهم ، فهؤلاء وأمثالهم من المتفلسفة الإشراقيين كالسهروردي لا يعتبرون هذه الطريقة الكلامية، بل حتى من له عناية بالأقيسة كابن سينا فإنه وإن استعمل هذه الأقيسة إلا أنه يمتدح طريقة الاتصاليين وربما طعن في طريقة الأقيسة، وجعلها ليست طريقة برهانية ، بل هي من الطرق الجدلية.

وغلاة أصحاب الأقيسة من الفلاسفة المليين كأبي الوليد بن رشد ومن سلك مسلكه الذين يطعنون في طريقة الإشراق والعرفان والاتصال ويذمون أئمة هذه الطرق ومن اعتبرها من أصحاب الأقيسة كأبي نصر الفارابي وابن سينا وأمثالهم، فأبو الوليد بن رشد مع تصويبه طريقة النظر فهو يطعن في الطرق التي سلكها المتكلمون في هذا الباب

---

(١) مناهج الأدلة (١١٧) .

قال: ". . . فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة الله سبحانه ليست طرقا نظرية يقينية ولا طرقا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة. . .وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[1] ثم ذكر أن طرق النظر اليقينية تنحصر في دليلي العناية والاختراع[2].

والمقصود أن هذا القول الذي يحكي أبو المعالي وذووه الإجماع عليه يعلم بالضرورة أنه ليس من معاقد الإجماع حتى الظني منها، بل إجماع كثير من الطوائف على خلافه كأئمة السنة والحديث، وطوائف من الصوفية، وطوائف من الشيعة وطوائف من أهل التعاليم، فهذه الأجناس يحكى الإجماع عندهم على خلاف ما ذكره من يدعي الإجماع على وجوب النظر، بل هذا القول ليس قولا تختص به طائفة وتنعقد عليه، فإن أصل هذه المقالة إنما حدث من كلام المعتزلة القدرية وبنوه على قولهم في القدر وجعلوه لازما له، فإن هؤلاء المعتزلة لما كان مذهبهم في أفعال العباد أن العبد يخلق فعله، ورتبوا الثواب والعقاب على أفعال العباد قالوا: إن العبد لا يثاب على ما يخلق فيه من الأمور الضرورية، قال القاضي عبد الجبار في المغني: "اعلم أن من قول شيوخنا رحمهم الله أنهما يجبان[3] على كل مكلف في وقت من غير اختصاص ويقولون: إنما يكونان لطفا إذا كان من فعل المكلف، فلا يجوز أن يضطر الله تعالى أحدا من المكلفين إلى المعارف . . . وسائر شيوخنا يقولون بأنه تعالى قادر على أن يضطر العباد إلى معرفته، ويخالفون في ذلك "النظام" رحمه الله وغيره، ممن يمنع ذلك ويعظمون الخطأ في هذا الباب. . .وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأنه قال: إنه تعالى لو اضطر العبد إلى المعارف لما حسن منه أن يكلفه لأنه يكون القدر الذي يستحقه على أداء ما كلفه من الثواب يسيرا يجوز التفضل بمثله أو يقارب ذلك وهذا يوجب قبح التكليف خصوصا من يعلم أنه يكفر، فإذا بطل ذلك ثبت أنه تعالى

---

(1) مناهج الأدلة (١١٦ ــ ١١٨) .

(2) انظر مناهج الأدلة (١١٨) .

(3) يعني النظر والمعرفة .

لا يضطر أحدا من المكلفين إلى المعارف ، وربما مر في كلامه ما يدل على أنه يقول : لو أنه تعالى اضطر إلى المعرفة لكان يعرض المكلف لدون القدر الذي يجوز أن يعرضه من الثواب وهذا لا يحسن، وربما مر في كلام شيخنا أبي علي رحمه الله أنه تعالى لو كلف واضطر إلى المعارف لكان في حكم الملجئ للمكلف إلى أداء ما كلف من حيث يعلم ضرورة حال الجنة والنار، فإذا بطل ذلك وجب أن لا يضطرهم إلى المعرفة وأن يكلفهم ذلك، وقد اعتمد شيخنا أبو عبدالله رحمه الله في ذلك على أن قال: إنه تعالى لا يضطر أحدا إلى المعرفة، بل يلزمه فعلها؛ لأن المتقرر في العقل أن من يحمل المشقة في بعض الأفعال لكي يفعل غيره أن يكون بأن يفعل ذلك الغير أولى منه، إذا لم يتحمل المشقة متى كانت صفة الفاعل في الحالتين واحدة، يبين ذلك أن من ربى ولده ليعلمه أو اشترى مملوكا ليؤدبه أو سافر سفرا لبعض الأمور أنه يكون أقرب إلى ذلك الفعل منه إذا حصلت هذه الأمور من غير تكلفة . . ."[1].

ولهذا لما ذكر القاضي عبد الجبار في رسالته في أصول الدين ما يجب على المكلف قال: "فإن قيل: ما الذي يجب على المكلف معرفته من أصول الدين؟ قيل أربعة أشياء: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. . . فإن قيل: ما العدل؟ قيل: العلم بتنزيهه تعالى من أمور ثلاثة، أحدها: القبائح أجمع، وثانيها: تنزيهه عن ألا يفعل ما يجب من ثواب وغيره . . ."[2].

فهذا يبين أصل هذه المقالة التي تقلدها كثير من الصفاتية من مثبتة القدر، فإنما ذكرها من ذكرها من المعتزلة طردا لقولهم في أفعال العباد، وجعلوها من لازم أصولهم القدرية التي ضمنوها أن العبد يخلق فعله، وأن الثواب والعقاب لا يقع إلا على فعل العبد، وعليه لا يصح أن تنبني أفعال العباد على ما ليس من فعلهم، فهذا أصل هذه المقالة ومأخذها، قال الإمام ابن تيمية: "القول الأول ـ يعني وجوب النظر ـ هو في الأصل معروف عمن قاله من القدرية والمعتزلة. . . وهؤلاء الموجبون للنظر يبنون ذلك

---

(١) المغني (٥١٢/١٢ ـ ٥١٤) .

(٢) المختصر في أصول الدين والتوحيد تحقيق محمد عمارة (ص١٦٢) .

على أنه لا يمكن حصول المعرفة الواجبة إلا بالنظر، لا سيما القدرية منهم فإنهم يمنعون أن يثاب العبد على ما يخلق فيهم من العلوم الضرورية. . ."[1]. وإذا تبين أصل هذه المقالة وأنها فرع عن قول القدرية في القدر، ومحققوا هؤلاء كالقاضي عبد الجبار وأتباعه ومن حكى ذلك عنهم كأبي علي الجبائي وغيره يرون أن هذا لازم لقولهم في القدر وليس لامتناع حصول المعرفة بدونه، ولذا سلكوا في الرد على من قال: إن المعرفة تقع ضرورة طرقا معتاصة يعلم معارضتها من وجوه كثيرة، ولهذا التزم أبو هاشم الجبائي هذا المذهب عند التحقيق، فقال: إن أول الواجبات الشك، وهذا إنما بناه على سبق المعرفة الضرورية، فلا يمكن تحصيل المعرفة بالنظر إلا بطرق المعارض، فإن تحصيل الحاصل ممتنع.

ولما شاع القول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات في كلام أئمة المعتزلة القدرية دخل هذا القول في كلام أئمة الأشعرية، فحكى هذا القول عن الأشعري وقرره كثير من أئمة هؤلاء، ولما كان طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة من الحنابلة والمالكية والشافعية والحنفية يميلون إلى هؤلاء الصفاتية أخذوا ذلك عنهم مع أن هؤلاء الصفاتية من متكلمة الأشعرية وغيرهم، وهؤلاء الفقهاء الموافقين لهم في هذا الباب لا يقولون بأصول المعتزلة في القدر التي فرع من تكلم من المعتزلة هذا القول عنها، بل سائر هؤلاء من مثبتة القدر، بل الأشعرية ومن وافقهم يبالغون في إثبات القدر، حتى قارب قول كثير من أئمتهم الجبر الذي عليه أئمة الجهمية المجبرة، بل لازم مذهب الأشعرية الجبر المحض، وإن كان قولهم بالكسب يفارق قول الجهمية الجبرية مفارقة لفظية أو مفارقة لا تثبت عند التحقيق في الجملة، وإن كان لهم جمل يخالفون فيها الجبرية في المعنى.

والمقصود أن من تكلم بمثل هذه المقالات المأخوذة عن أئمة المعتزلة القدرية من مثبتة القدر يناقضون أصلهم في القدر، فإن الذي يقتضيه طرد القول بالقدر عند هؤلاء المثبتة إبطال الأصل الذي بنى عليه المعتزلة هذا القول، ولهذا لما تكلم الصفاتية المثبتة للقدر في مبناه عندهم، قالوا: إن الأصل في وجوب النظر دلالة الشرع خلافا للمعتزلة

---

(1) درء التعارض (٤٠٧/٧) .

الذين يستدلون بالعقل، قال القاضي الإيجي: "النظر في معرفة الله واجب إجماعا واختلف في طرق ثبوته فهو عند أصحابنا السمع، وعند المعتزلة العقل، أما أصحابنا فلهم مسلكان: الأول الاستدلال بالظواهر. . . الثاني: وهو المعتمد أن معرفة الله واجبة إجماعا، وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. . ."[1].

فهذا الطريقة التي ذكرها الإيجي عن أصحابه إنما لزمتهم؛ لأن هذا القول في أصله مبني على خلاف قولهم في القدر، ولهذا لما دخل على هؤلاء الصفاتية لم يتحقق لهم تمام ما ذكره المعتزلة في مبناه فإنه مبني على قول القدرية فاعتاضوا بهذه الطريقة التي يعلم عند سائر الطوائف بطلانها، فإن هؤلاء لا يعتمدون ما يدعونه من الظواهر عند التحقيق كما ذكر ذلك بعض حذاقهم كأبي المعالي فإنه قال: "وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة؛ لأن المقصد إثبات علم مقطوع به، والظواهر التي هي عرضة التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات . . ."[2]. والمخالفون لهؤلاء من أهل السنة والحديث وغيرهم ممن يشاركهم في هذا يقولون ليس ثمة دليل من الكتاب أو السنة يدل دلالة مطلقة على وجوب النظر على سائر المكلفين حتى يقال: بأنه يقبل التأويل أم لا كما يذكره أبو المعالي، وإذا تحقق عدم ثبوت الدليل القاطع على وجوب النظر، فضلا عن كونه أول الواجبات من الكتاب والسنة عند سائر الطوائف ممن يقول بوجوب النظر على سائر المكلفين من مثبتة القدر ونفاته، فضلا عن مخالفيهم في هذا الباب، بقي القول فيما ذكره مثبتة القدر من الأشعرية وموافقيهم في تحصيل هذا القول بدلالة إجماع الأمة أظهر فسادا، فإن هذا القول لم ينعقد إجماع طائفة مختصة عليه، فضلا عن كونه إجماع سائر المسلمين، بل إجماع جمهور الطوائف المختصة من السلفية والصوفية والشيعة وأهل التعاليم وطوائف من المتكلمين على خلاف هذا، حتى المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة لم يذكروا فيها إجماعا لطائفتهم فضلا عن سائر المسلمين، فإن الخلاف في هذا محفوظ عند المعتزلة حيث كان طائفة من

---

(١) المواقف (٢٨) .

(٢) الشامل (١٢٠) .

المعتزلة المعروفين بأصحاب المعارف وعلى رأسهم أبو عثمان الجاحظ يقولون: إن المعرفة تحصل ضرورة بالطبع[1]، قال القاضي عبد الجبار في المغني: "فصل: في الطبائع عند أبي عثمان رحمه الله: اعلم أنه رحمه الله كان يقول في المعارف إنها تقع ضرورة بالطبع عند النظر في الأدلة، ويقول في النظر: إنه ربما وقع طبعا واضطرارا، وربما وقع اختيارا فمتى قويت الدواعي في النظر، وقع اضطرارا بالطبع وإذا تساوت وقع اختيارا. . ." [2].

فهذا المذهب الذي حكاه القاضي عبد الجبار عن أبي عثمان الجاحظ قول معروف عند المعتزلة وذكره من صنف في المقالات من غيرهم كالشهرستاني فإنه قال: "الجاحظية أصحاب عمرو بن بحر أبي عثمان الجاحظ كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم وقد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة . . . وانفرد عن أصحابه بمسائل منها قوله: إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد . . ." [3] وخلاف هؤلاء مشهور.

وقد تصرف أبو علي الجبائي وأطال في الرد على هذا المذهب كما ذكر ذلك وحكاه بعض مصنفيهم[4]، وقد ذكر جملة من تفاصيل ذلك القاضي في كتبه[5] والخلاف عند المعتزلة ليس مما تفرد به أصحاب المعارف كما يدعيه بعض الأشعرية كأبي المعالي[6] والشهرستاني[7]، بل هو معروف عند هؤلاء وغيرهم كما يذكر ذلك أئمة المعتزلة، فإن أبا القاسم البلخي وأتباعه كانوا يقولون إن المعرفة تقع ضرورة وبنى ذلك على أصل: وهو أن ما يعرف استدلالا لا يجوز أن يعرف إلا استدلالا كما أنه

---

(١) انظر شرح الأصول (٥٥) ، المغني (٣١٦/١٢) .

(٢) المغني (٣١٦/١٢) .

(٣) الملل والنحل (٧٥/١) .

(٤) انظر المغني (٣١٦/١٢) .

(٥) انظر المغني (٣١٦/١٢ ــ ٣٤٦) ، شرح الأصول (٥٥ ــ ٦٠) .

(٦) انظر الشامل (١٢٠) .

(٧) انظر الملل والنحل (٧٥/١) .

ما يعرف ضرورة لا يجوز أن يعرف إلا ضرورة"[1]، وأبو القاسم البلخي هو من أعيان المعتزلة البغداديين وله اختصاص معروف.

والمقصود أن المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة لا يدعون فيها إجماعا عند طائفتهم، فضلا عن غيرهم مما يدل على فساد الطريقة التي سلكها من قال بوجوب النظر على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات، واحتج لوجوبه بالإجماع، فإنه إذا تحقق فساد دعوى الإجماع صار هذا القول ممتنعا على أصول هؤلاء، فإن هؤلاء الصفاتية كأبي المعالي وغيره من الأشعرية ومن يوافقهم من أصحاب الأئمة الأربعة مخالفون للمعتزلة في أصولهم القدرية، بل حتى في جمهور المسائل التي ذكرها المتكلمون في باب القدر، وإن لم تكن من الأصول فيه، وإذا كان كذلك فأصول هؤلاء الصفاتية المثبتة للقدر، تدل على بطلان هذه الطريقة كما سيأتي، والدليل الذي اعتمدوه علم فساده عند سائر طوائف المسلمين حتى المعتزلة، فإن قيل: يمكن أن يكون مرادهم بالإجماع إجماع الأشعرية كما هو مشهور عند الطوائف في مقالاتهم، يحكون الإجماع ويريدون به في الجملة إجماع طائفتهم، قيل: هذا معلوم الفساد بالضرورة، فإن القول بأن النظر أول الواجبات، أو أنه واجب على سائر المكلفين ليس هو قول جميع الأشعرية[2].

قال الإمام ابن تيمية: "وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم بل هم متنازعون في ذلك، فقال الأشعري في بعض كتبه: "قال بعض أصحابنا: أول واجب الإقرار بالله تعالى وبرسله وكتبه ودين الإسلام . . ." وقد تنازع أصحابه وغيرهم في النظر في قواعد الدين هل هو من فروض الأعيان أو من فروض الكفايات والذين لا يجعلونه فرضا على الأعيان منهم من يقول: الواجب هو الاعتقاد الجازم ومنهم من يقول: بل الواجب العلم وهو يحصل بدونه، كما ذكر ذلك غير واحد من النظار من أصحاب الأشعري وغيرهم كالرازي والآمدي وغيرهما . . ."[3]، وهذا

(1) شرح الأصول الخمسة (٥٥ ، ٥٧) .

(2) درء التعارض ، العقل والنقل (٤٠٧/٧) .

(3) درء التعارض ، العقل والنقل (٤٠٧/٧ ـــ ٤٠٨) .

الذي ذكره الإمام ابن تيمية ذكره بعض أعيان الأشعرية، قال أبو الحسن الآمدي في ذكر قول من قال بحصول المعرفة ضرورة: "إنا لا نسلم أنه لا طريق إلى معرفة الله إلا بالنظر والاستدلال، بل أمكن حصولها بطريق آخر، إما بأن يخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة، وإما بأن يخبره به من لا يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات الصادقة، وإما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل جوهرها . . ."، قال في الجواب: "قولهم: لا نسلم توقف المعرفة على النظر، قلنا: نحن إنما نقول بوجوب النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله بغير النظر، وإلا فمن حصلت له المعرفة بالله بغير النظر فالنظر في حقه غير واجب"[١].

فقد ذكر الآمدي أن المعتبر وجوب النظر على من لم تحصل له المعرفة إلا به وهذا غير ما ذكره أبو المعالي وأمثاله، وقال الشهرستاني في نهاية الأقدام: "القاعدة الخامسة في إبطال مذهب التعطيل وبيان وجوه التعطيل، وقد قيل: إن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى ، فمنها : تعطيل الصنع عن الصانع، ومنها: تعطيل الصانع عن الصنع ومنها: تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته، ومنها: تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً ، ومنها : تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها، أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا : العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واصطكت اتفاقاً فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه، ودارت الأكوار وكرت الأدوار وحدثت المركبات، ولست أرى صاحب هذا المقالة ممن ينكر الصانع، بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل فما عدت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان، فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير **﴿أفي الله شك فاطر السماوات والأرض﴾**[٢]، **﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن**

---

(١) ذكره الآمدي في أبكار الأفكار ، انظره بواسطة نقل ابن تيمية في درء التعارض (٣٥٦/٧) .

(٢) إبراهيم: آية ١٠.

خلقهن العزيز العليم﴾[١]، وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضرّاء ﴿**دعوا الله مخلصين له الدين . .**﴾[٢]، ﴿**وإذا مسّكم الضر في البحر ضلّ من تدعون إلا إياه**﴾[٣]، ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك ـــ "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"[٤] ـــ ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد: ﴿**ذلكم بأنه إذا دعي الله وحده كفرتم وإن يشرك به تؤمنوا . .**﴾[٥]، وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع، وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ويدعي كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة، وأنا أقول: ما شهد به الحدث دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات، فيرغب إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمات، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث، وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه في هذا التنزيل على هذا المنهاج. . .عرفت الأشياء بربي وما عرف ربي بالأشياء، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط، ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط، فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم سبحانه وتقدس..." [٦].

وقال في مقدمة كتابه أيضاً: "قد أشار إليّ من إشاراته غنم وطاعته حتم أن أجمع له مشكلات الأصول، وأحل ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول لحسن ظنه بي أني وقفت على نهايات مسارح النظر . . .وإذا كان لا طريق إلى المطلوب من المعرفة إلا الاستشهاد بالأفعال ولا شاهدة للفعل من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقة فحيثما كان الاضطرار والعجز أشد، كان اليقين أوفر وآكد . . . والمعارف التي تحصل

---

(١) الزخرف: آية ٩.

(٢) العنكبوت: آية ٦٥.

(٣) الإسراء: آية ٦٧.

(٤) رواه البخاري (١/٤٣١، ١٣٩٩)، مسلم (١/٥٧) رقم(٢٠).

(٥) غافر : آية ١٢.

(٦) نهاية الأقدام (١٢٣ ـــ ١٢٦) .

من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخاً في القلب من المعارف التي هي نتائج الأفكار في حال الاختيار"[١].

فهذا الذي ذكره الشهرستاني وهو من أعلم الناس بمقالات النظّار يدل على فساد دعوى الإجماع الذي يذكره أبو المعالي والإيجي وأمثالهم، كما يدل على بطلان ما ذكره بعض كبار متقدميهم من أن المعرفة لا تقع إلا بالنظر وأنه سبحانه لا يعرف ضرورة، وبهذا أوجبوا النظر كما يقول ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني، فإنه قال:". . . وأن يعلم أن أول ما فرض الله عزّ وجل على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته، والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار. . ."[٢]، وكذلك أبو عبدالله الرازي ذكر في كتابه نهاية العقول ما يدل على حصول المعرفة بغير النظر، فإنه قال: "العقائد الحاصلة عند التصفية إما أن تكون ضرورية، وإما ألاّ تكون فإن كانت ضرورية قلنا لا كلام لنا فيها، فإنا قد نسلم أن النظريات يمكن أن تكون ضرورية. . ."[٣]، وقال أبو إسحاق الاسفراييني: "من اعتقد ما يجب اعتقاده، هل يكتفي به؟ اختلف الأصحاب فيه: فمنهم من اكتفى به، ومنهم من شرط إقرار هذه العقائد بالأدلة"[٤].

ومثل هذا كثير في مصنفات الأشعرية، فمن المتحقق أن القول بوجوب النظر على سائر المكلفين، فضلاً عن كونه أول الواجبات ليس إجماعاً لطائفتهم، بل هو أحد القولين عند هؤلاء والذي عليه كبار محققيهم عدم وجوب ذلك، وإن كان هؤلاء في الجملة يوجبونه تارة ويسقطونه تارة، بل إن أبا المعالي وهو عمدة من تكلم في هذا المذهب من الأشعرية على مثل طريقته التي يبنيها على الإجماع يقرر في بعض المواد عدم وجوبه على سائر المكلفين، وأيضاً فإن القاضي أبا بكر لم يكن يحكي الإجماع في ذلك.

والمقصود أن أبا المعالي رجع إلى طريقة محققي أصحابه، فإنه قال: "لم يكلف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز لا يتلقى إلا من النظر الصحيح التام

---

(١) نهاية الأقدام (٤) .

(٢) الإنصاف (٣٣) ، ويسمى " رسالة الحرة " .

(٣) انظره بواسطة درء التعارض (٣٥٥/٧) .

(٤) نقله عنه ابن تيمية : درء التعارض (٤٤٠/٧) .

فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كلفوا الاعتقاد السديد مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سمى مسم مثل هذا الاعتقاد علما لم يمنع من إطلاقه . . . وقد كنا ننصر هذه الطريقة زمانا من الدهر، وقلنا مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة فإنه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع. . .وهذا الاعتقاد الذي وضعناه لا يتميز في مبادئ النظر حتى يستقر ويتميز عن اعتقاده الظان والمخمن"[1]، فهذا الذي ذكره أبو المعالي يشير به إلى مخالفة طريقته الأولى وإن لم يصرح بذلك.

وإذا كان ذلك كذلك تبين أن هذه المقالة بوجوب النظر على سائر المكلفين، أو أنه أول الواجبات، أو أن المعرفة لا تحصل إلا به ليس إجماعا لطائفة من طوائف المسلمين البتة، وتبين أن جمهور المتكلمين على خلافه، فضلا عن أهل الحديث والصوفية والشيعة وغيرهم، وتبين أن هذه المقالة لم تتحقق بشيء من الأدلة السمعية أو العقلية وإنما التزمها من أحدثها من المعتزلة القدرية طردا لقولهم في القدر كما يذكر ذلك بعض نظارهم، فأخذها هؤلاء الأشعرية وغيرهم من متكلمة الصفاتية ومن وافقهم من الفقهاء عن هؤلاء مع ما عند هؤلاء الصفاتية من إثبات القدر بل كثير منهم يغلو في ذلك وهذا يدل على أن مثبتة القدر لا يمكن أن تصح هذه المقالة على أصولهم التي يذكروها في هذا الباب، مع أن هذه المقالة وإن قيل إنها مبنية على قول القدرية، فإن التحقيق أنها ليست لازمة لهؤلاء القدرية، ولهذا كان بعض أئمة هؤلاء القدرية الكبار كأبي عثمان الجاحظ وأتباعه وثمامة بن الأشرس النميري وأتباعه وأبي القاسم الكعبي وأتباعه وصالح قبة وأتباعه وفضل الرقاشي وأتباعه فسائر هؤلاء المعتزلة الكبار يحكى عنهم أن المعرفة تقع ضرورة[2]، وبعض ذلك منصوص في كلام أعيان المعتزلة[3].

والمقصود أن الخلاف في وجوب النظر على سائر المكلفين معروف بين المعتزلة

---

(١) نقله عنه ابن تيمية : درء التعارض (٧/٤٤٠) .

(٢) درء التعارض (٧/٣٥٣ ـــ ٣٥٤) ، الملل والنحل (١/٧٥) .

(٣) شرح الأصول الخمسة (٥٥ ـــ ٥٧) .

وإذا كان هذا القول ليس بلازم عند التحقيق على أصول المعتزلة القدرية فعدمه على أصول المثبتة خاصة الكسبية الأشعرية أولى، بل تحققه على أصول هؤلاء الأشعرية ممتنع عند التحقيق، فإن الأشعرية في القدر يقولون بالكسب وهو من جنس الجبر عند التحقيق، كما ذكر ذلك بعض محققيهم كأبي عبدالله الرازي، وإذا كان كذلك فالذي تقتضيه أصول هؤلاء أن النظر لا يكون واجباً على سائر المكلفين، فضلاً عن كونه أول الواجبات، كما لا يصح على أصول هؤلاء القول بأن المعرفة لا تقع إلا بالنظر، ولهذا كان الجهم بن صفوان وهو من القائلين بالجبر الذي تقاربه الأشعرية في الجملة يحكى عنه: أن معرفة الله واقعة باختيار الله لا باختيار العبد؛ لأن العبد لا يفعل شيئاً[1]، ولهذا كان المحققون من هؤلاء مع ما يقع في كلامهم من القول بوجوب النظر يقولون: إن المعرفة تحصل ضرورة ، وهذا قول الأشعري[2] وحذّاق أصحابه كالشهرستاني والرازي والآمدي وغيرهم[3]، ثم هؤلاء فريقان، منهم من يقول بأن النظر لا يجب على من حصلت له المعرفة ضرورة، ومنهم من يقول هذا وهذا، ويكون في قوله اضطراب في هذا الباب، كما هي طريقة أبي عبدالله الرازي فإنه يقوي القول بأن المعرفة لا تحصل بغير النظر، ويجعل ذلك هو المشهور، وهذا الذي ذكره في المحصل، فإنه قال: "المشهور في بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة، ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر، وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب ــ ثم ذكر المعارضة لهذا القول ــ ثم قال: الجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكناً لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى: ﴿**قل انظروا**﴾"[4]، مع أنه مال عن هذا القول في نهاية العقول[5].

والمقصود هنا بيان أن من يقول بأن المعرفة قد تقع ضرورة كما هو قول الأشعري

---

(١) درء التعارض (٣٥٤/٧) .

(٢) المصدر السابق .

(٣) درء التعارض (٣٥٤/٧ ــ ٣٦٢) .

(٤) المحصل (٦٣ ، ٦٤) .

(٥) انظره بواسطة درء التعارض (٣٥٥/٧) .

وأئمة أصحابه لا يمكنه أن يقول بوجوب النظر على سائر المكلفين، وإن كان الواحد من هؤلاء قد يقرر هذا تارة وهذا تارة ، وهذا تناقض واضطراب وقع فيه كثير من متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري وغيرهم، من أصحاب الأئمة الذين يقولون بقول جماهير المسلمين أن المعرفة قد تقع ضرورة ومع ذلك يحكون القول بوجوب النظر على سائر المكلفين أو أنه أول الواجبات، وهذا يقع في كلام طائفة من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية، وهذه المسألة من حيث هي فيها ثلاثة أقوال للناس:

القول الأول: أن المعرفة تقع ضرورة فهي ابتداء يبتديها الله اختراعاً في قلوب المكلفين من غير سبب ومن غير نظر، وهذا القول يحكى عن كثير من أئمة الكلام والشيعة والصوفية وغيرهم، ويذكر ذلك عن بعض أعيان المعتزلة كصالح قبة وفضل الرقاشي ، وبنحو هذا قال الجاحظ فإنه يقول : إن المعرفة تقع ضرورة وتزيد بالنظر وليست عنده من التكليف، ويحكى نحو هذا عن ثمامة بن الأشرس النميري، وأبي القاسم البلخي[1]، وفي الجملة فهؤلاء وإن اختلفت أقوالهم في التفصيل إلا أنه تدل على مدلول واحد في الجملة هو المقصود هنا.

القول الثاني: أن المعرفة يمكن أن تقع ضرورة ويمكن أن تقع بالنظر، وتحصل عند كثير من هؤلاء بهذا تارة وبهذا تارة في المحل الواحد، وهذا القول في الجملة هو قول جمهور المسلمين من سائر الطوائف، وهو قول السلف وعامة أهل السنة والجماعة من أهل الحديث والفقهاء وغيرهم، كما ذكر ذلك من ذكره من الحنبلية والشافعية والحنفية والمالكية، وهو قول جمهور النظّار من سائر الطوائف[2]، قال الإمام ابن تيمية: "جمهور النظّار من جميع الطوائف يجوِّزون أن تحصل المعرفة بالصانع بطريق الضرورة كما هو قول الكلابية والأشعرية، وهو مقتضى قول الكرامية والضرارية والنجارية والجهمية وغيرهم، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد

---

(١) درء التعارض (٣٥٣/٧ ــ ٣٥٤)، المغني للقاضي عبد الجبار (٣١٦/١٢)، شرح الأصول الخمسة الشامل للجويني (١٢٠).

(٢) درء التعارض (٣٥٥/٧ ، ٣٩٥ ، ٤٠٥ ، ٤٤١) .

وغيرهم"(1). ونظار هؤلاء لهم قولان في حصول المعرفة الضرورية بخرق العادة أم بما هو معتاد، وممن يقول بحصول المعرفة تارة بالضرورة وتارة بالنظر من أئمة الأشعرية أبو حامد والرازي والآمدي(2).

القول الثالث: أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، وهذا قول طائفة من القدرية من المعتزلة وغيرهم، وليس هو قول سائر القدرية أو حتى المعتزلة منهم، بل هم متنازعون في ذلك، وهذا قول طائفة من الأشعرية كالقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني من متقدميهم، فإنه لما ذكر وجوب النظر بناه على أن المعرفة لا تحصل ضرورة، فإنه قال: "أول ما فرض الله عز وجل على جميع عباده النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس، وإنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة"(3). وفي الجملة فهذا قول طائفة من الأشعرية ومن وافقهم من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة(4).

وفي الجملة فهذا أضعف الأقوال، والصواب الذي عليه جماهير المسلمين هو القول الثاني، وهو الذي دل عليه السمع والعقل، ولهذا لم يكن مع المخالفين لهؤلاء دليل من السمع أو من العقل يثبت عند التحقيق، بل القول الأول والقول الثالث إنما التزمها أئمة أصحابها لأصول استعملوها ظنوها تستلزم ما ذكروه، ولهذا كان ما يقع من الاستدلال على قولي المخالفين بمفصل الأدلة السمعية أو العقلية إنما يكون من قول موافقيهم الذين يخالفونهم في أصولهم، كما هو الشأن فيمن قال بوجوب النظر على سائر المكلفين من الأشعرية كأبي المعالي وذويه فإنه بنى ذلك على الإجماع الذي ادعاه(5)، وكما استدل أبو عبدالله الرازي بظواهر القرآن كما ذكر ذلك في المحصل(6)

---

(1) درء التعارض (٧/٣٩٥) .

(2) درء التعارض (٧/٣٥٤) .

(3) الإنصاف (٣٣) .

(4) درء التعارض (٧/٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٩٥) .

(5) الشامل (١٢٠) .

(6) المحصل (٦٤) .

ولم يذكر الإجماع في هذا لكونه معلوم البطلان بالضرورة وإنما تقلده أبو المعالي وموافقوه كالقاضي الإيجي[1] لما انغلق عندهم إثبات دليل لما ذكروه.

فإن المعتزلة يستدلون لقولهم بوجوب النظر بالعقل، وهذا مما لا يصح عند الأشعرية فإنهم يقولون إنه ثبت بالسمع، ثم لهم طريقان: منهم من يحتج بالإجماع كأبي المعالي وذويه، ومنهم من يحتج بالظواهر القرآنية التي يدعون دلالتها على ذلك، وهذه طريقة أبي عبدالله الرازي ، وهنا مسألة يتحقق بها تمام المقصود هنا وهي: أن المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة، وقالوا إن النظر أول الواجبات، وأنه واجب على سائر المكلفين يقولون بالإيجاب العقلي، ولهذا حكى طائفة من النظار أنهم يوجبون النظر بالعقل كما ذكر ذلك أبو المعالي[2]، والرازي[3]، والأيجي[4]، ومن يقول: بأنه لا واجب إلا بالشرع كما هو قول الأشعرية وكثير من أصحاب الأئمة الأربعة[5]، فعلى هذا القول لا يتأتى القول بأن النظر أول الواجبات، بل يكون على هذا الترتيب ممتنعا وهذا مما يتبين به فساد هذه الطريقة التي سلكها الأشعرية ومن وافقهم في هذا الباب وهذا الذي ذكره هؤلاء وهؤلاء مبني على قولهم في التحسين والتقبيح، فإن هنا ثلاثة أقوال، والخلاف في هذه المسألة مما أشكل على كثير من أصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة، ولهذا كان كل قول من هذه الأقوال الثلاثة يقول به طائفة من أصحاب الأئمة الأربعة:

القول الأول: أن الأفعال لا تتصف بكونها حسنة أو سيئة، بل هذه صفة إضافية ومعنى الحسنة المأمور بها، والسيئة المنهي عنها، وهؤلاء يقولون لا تثبت الحسنة إلا بالشرع، وكذلك السيئة، وعليه يقولون لا واجب إلا بالشرع، وهذا قول الأشعري وأتباعه، وقول طائفة من أصحاب الأئمة كالقاضي أبي يعلى وغيره من أصحاب أحمد.

---

(١) انظر الشامل (١٢٠) ، المواقف (٢٨) .

(٢) انظر الشامل (١١٥ ــ ١٢٠) .

(٣) انظر المحصل (٦٤) .

(٤) انظر المواقف (٢٨) .

(٥) درء التعارض (٨/١٢ ــ ١٣) .

القول الثاني: أن الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة وأن ذلك قد يعلم بالعقل وكما يثبت العقاب بالشرع فيمكن ثبوته بالعقل، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة ومن وافقهم من أصحاب الأئمة.

القول الثالث: أن الأفعال متصفة بصفات حسنة وسيئة، وأن ذلك قد يعلم قبل ورود الشرع إلا أن ذلك يقتضي الحمد والذم ولا يصح به العقاب، وهذا هو أصح الأقوال ودل عليه الكتاب والسنة وكلام السلف[1].

وكما تنازع النظار في المعرفة هل تقع ضرورة أو نظرا أو تحصل بهذا وهذا، فقد تنازعوا في وجوب النظر المفضي إلى المعرفة ولهم فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن النظر واجب على كل أحد وهذا قول طائفة من المتكلمين من المعتزلة والأشعرية وبه يقول طائفة من أصحاب الأئمة .

القول الثاني: أن النظر لا يجب على أحد وهذا قول طائفة من المعتزلة والأشعرية وأصحاب الأئمة.

القول الثالث: أن النظر يجب على بعض الناس دون بعض فمن لم يحصل له الإيمان والمعرفة إلا به صار في حقه واجبا، ومن تحصل له ذلك بدونه لم يكن واجبا.

وهذا قول الجمهور من المتكلمين والفقهاء، وهو قول أئمة السنة والحديث وهو الذي دل عليه القرآن، فإن ما في القرآن من الأمر به والحث عليه لا يكون ابتداء في الخطاب لسائر المكلفين وإنما جاء في حق من لزم الجحود أو الشك ، كما في قوله تعالى: ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون**﴾[2]، وقوله: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم فبأي حديث بعده يؤمنون**﴾[3] فإن الآية الأولى هي عمدة من يستدل لوجوب النظر على سائر المكلفين بالأمر به، كما هي طريقة الرازي في المحصل مع مجيئها في سياق الرد على قوم التزموا الجحود والعناد

---

(١) درء التعارض (٤٩٢/٨ ــ ٤٩٤) .

(٢) يونس: آية ١٠١.

(٣) الأعراف: آية ١٨٥.

ولهذا قال سبحانه: ﴿**وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون**﴾، والآيات هنا هي الآيات الشرعية والكونية، وكذا قوله تعالى: ﴿**أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض . . .**﴾ فإنها ليست أمراً مطلقاً،بل هو حث لمن جحد الحق، ولهذا كان قبلها قوله: ﴿**ولقد ذرأنا لجهنّم كثير من الجن والأنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون**﴾[1]، وذكر سبحانه بعد ذلك قوله: ﴿**من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون**﴾[2].

وفي الجملة فهذا القول هو الذي عليه جماهير المسلمين كما ذكره غير واحد فيما حكاه ابن تيمية[3]، وقال أبو محمد بن حزم: "مسألة: هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال، أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدل، قال: وذهب محمد ابن جرير والأشعرية إلا أبا جعفر السمناني إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل وإلا فليس مسلماً، وقال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال أو النساء أو بلغ المحيض من النساء و لم يعرف الله بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . . . قال: وقالت الأشعرية: لا يلزمهما الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ، وقال سائر أهل الإسلام: كل من اعتقد بقلبه اعتقاداً لا يشك فيه وقال بلسانه أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن كل ما جاء به حق وبرئ من كل دين سوى دين محمد ﷺ فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك"[4].

والمقصود بيان أن هذا قول جماهير المسلمين، وإن كان فيما ذكره ابن حزم ما يمكن معارضته فيه فإن محمد بن جرير الطبري لم يكن من قوله وجوب النظر بمثل ما ذكره ابن حزم، فإن هذا معلوم الفساد ضرورة، وابن جرير في تفسيره لما ذكر الآيات التي يحتج بها من يقول بوجوب النظر لم يذكر هذا المعنى، بل ذكر ما يدل على خلافه مما هو مأثور عن السلف في هذا الباب على ما دل عليه القرآن، وكذلك الأشعرية

---

(١) الأعراف: آية ١٧٩.

(٢) الأعراف: آية ١٨٦.

(٣) درء التعارض (٤٠٥/٧ ــ ٥٠٦) .

(٤) الفصل (٣٥/٤) .

فإن هذا القول ليس قول سائرهم إلا السمناني، بل الخلاف بين الأشعرية محفوظ في هذا الباب كما تقدم ، قال الإمام ابن تيمية: "وليس إيجاب النظر على الناس هو قول الأشعرية كلهم، بل هم متنازعون في ذلك"(١).

ثم هؤلاء القائلون بوجوب النظر على سائر المكلفين من أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن وافقهم من أصحاب الأئمة ورد عليهم إيمان عوام المسلمين والمعتمد عند الأشعرية القول بصحة إيمان العامة، بل حكى بعض أصحاب أبي الحسن الإجماع على ذلك عندهم، ثم اختلفوا في ذلك، فقالت طائفة: إنهم عارفون بالله محققون للنظر إلا أن عبارتهم غير مفصِحة بالألفاظ المصطلح عليها، وهؤلاء يقولون: إن النظر متيسر على العامة ، وهذا قول جمهور هؤلاء كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي يعلى وغيرهما، والقول الثاني عند هؤلاء أن العامة مؤمنون وأنهم عصاة بترك النظر(٢).

فهذا الذي قرره هؤلاء في هذا المسألة يتبين به بطلان إطلاق القول بوجوب النظر أو أنه أول الواجبات، فإن النظر الذي ذكره القدرية المعتزلة الذين أحدثوا هذه المقالة يعنون به سلوك طريق الأعراض وأمثاله، وما يتبع ذلك من الأقيسة العقلية التي هي عند التحقيق ليست من مدارك العامة أصلاً، ولهذا ذكر بعض أصحاب الأشعرية كأبي عبدالله الرازي أنّ مرادهم بالنظر ترتيب الأقيسة العقلية(٣).

وهذه المسألة للطوائف الموجبة للنظر فيها قولان: القول الأول: قول من يقول إن أكثر العامة تاركون له، وهؤلاء طائفتان فغلاتهم يقولون: إن إيمانهم لا يصح، وهذا الذي يحكى عن أبي هاشم الجبائي وبعض رؤوس المعتزلة، وجمهور هؤلاء يقولون: يصح إيمانهم تقليداً مع كونهم عصاة بترك النظر، وهذا مبني على صحة إيمان المقلّد وبعض النظار يحكي هذا مذهباً لعامة الفقهاء وأهل الحديث، القول الثاني: أن النظر متيسر على العامة وهذا قول جمهورهم(٤).

---

(١) درء التعارض (٤٠٧/٧) .

(٢) درء التعارض (٣٥٧/٧ ، ٤٤١ ــ ٤٤٤) .

(٣) نقض التأسيس المحقق (٥١٦) .

(٤) درء التعارض (٣٥٧/٧ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٤) .

وفي الجملة فالقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات متعلق بمسألة القـــدر ولمـــا كانت المعتزلة تنكر أن يكون الله خالقاً لأفعال العباد، ويقولون: إنما يحصل للعبد مـــن الإيمان لم يحصل من الله تعالى، وليس لله نعمة على المؤمن، بل أعطى الكافر والمؤمـــن أسباباً واحدة رجح كل واحد بها أحد مقدوريه بلا موجب، ويقولون: إن الإيمـــان لا يحصل ضرورة، بل لا بد من الاكتساب في سائر ما هو إيمان ومعرفة، ويمنـــع هـــؤلاء حصوله ضرورة أو إلهاماً، والثواب عند هؤلاء مرتب على محض أفعال العبـــاد، فلـــو وقعت المعرفة ضرورة امتنع حصول الثواب بها.

والمعتزلة هم أرباب الكلام وأئمته، فلما أخذ من أخذ من الصفاتية عنهم ما أخذه من الكلام دخل عليه شيء مما يتعلق بذلك، فإن الأشعري كان من أتبـــاع أبي علـــي الجبائي وتلقى علم الكلام عنه وعن غيره، لكن أخذه عنه أظهر وأشهر، وكـــان أبـــو علي الجبائي من أخص القائلين بوجوب النظر، كما ذكره القاضي عبد الجبار بن أحمـــد ثم إن أبا الحسن لما ترك طريقة هؤلاء بقي عليه شيء منها فتكلم بما هو معروف عنـــه وناقض قول المعتزلة في القدر وقال بالكسب، بل بالغ في مناقضة قول القدرية في هـــذا الباب حتى مال هو وجمهور أصحابه إلى قول الجبرية، ومع ذلك بقي عند جمهور هؤلاء القول بوجوب النظر، وهو عند التحقيق من مقالات القدرية المعتزلة، ولا يقع على قول مثبتة القدر، ولهذا قال أبو جعفر السمناني أحد أئمة الأشعرية: "القول بوجوب النظـــر بقية بقيت في المذهب من مذهب المعتزلة"[1]، ولهذا قرر الأشعرية أصولاً مع ما يقولـــه كثير منهم من وجوب النظر، وكونه أول الواجبات، ولهذا كان هـــؤلاء يقولـــون لا واجب إلا بالشرع مع قولهم بوجوب النظر، ومن المعلوم أن الوجوب مقيـــد بـــالبلوغ فعليه: لا وجوب إلا بعد البلوغ على المشهور عند هؤلاء، وكما حكاه ابن حزم عنـــهم فعلى هذا الترتيب يجب النظر عند البلوغ مع أن النظر متيسر قبل ذلك، ويمكن تحققـــه ومن المعلوم أن من ولد على الإسلام ونشأ عليه لا يمكن أن يقال فيه يجب عليه النظـــر

(١) درء التعارض (٧/٤٥٩ ـــ ٤٦١) .

عند بلوغه، فإنه يكون من تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل ممتنع[1].

وهكذا من تكلم بمثل هذا من أصحاب الأئمة كطائفة من أصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة الذين يقولون بوجوب النظر أو أنه أول الواجبات، فإنما تلقوا ذلك عن متكلمة الصفاتية الذين وافقوا المعتزلة في هذا الباب من أصحاب أبي الحسن الأشعري وغيرهم، فلما كان لهؤلاء ميل إلى هؤلاء قالوا بمثل قولهم، وإذا كان هذا القول لا يتأتى على أصول الأشعرية القدرية فهو على قول هؤلاء الفقهاء كذلك بل هو أعظم، فإن هؤلاء يشاركون الأشعرية في مخالفة المعتزلة في القدر وإن كانوا أصوب في إثبات القدر من الأشعرية في الجملة، فهؤلاء الفقهاء كثير منهم يقول بما هو مأثور عن الأئمة بذم الكلام وطرقه، ومعلوم أن جمهور ما يذكره المعتزلة في هذا الباب هو من هذا النوع.

وإذا تبين أصل هذه المقالة القدرية وكيف دخلت على مثبتة القدر، فهنا مسائل جامعة في هذا الباب يحصل بها تمام المقصود بعضها تقدم الإشارة إليه.

المسألة الأولى: أن من يقول بالنظر من الأشعرية يقولون: حصول العلم عقيب النظر يقع بالعادة، وهذا مبني على قولهم في القدر فإن الأشعري وأصحابه لا يثبتون الأسباب المؤثرة في محالها، بل جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداءً، وليس ثمت أثر للسبب، بل العلاقة بين الحوادث المترتبة علاقة تعاقب محضة[2]، والمعتزلة يقولون: إن حصول العلم عقيب النظر يكون بالتوليد، وهذا مبني عندهم على كون العبد يستقل بالفعل، فالفعل الذي هو النظر يتولد منه فعل آخر هو العلم، قال القاضي عبد الجبار بن أحمد: "فصل في أن النظر يولد العلم، يدل على ذلك أن عند النظر في الدليل يحصل اعتقاد المدلول على طريقة واحدة إذا لم يكن هناك منع، ويحصل هذا الاعتقاد عنده بحسبه؛ لأنه لا يحصل عنده اعتقاد غير المدلول؛ لأنه إذا نظر في دليل حدوث الأجسام لم يحصل عنده اعتقاد النبوات، وإذا نظر في دليل إثبات الأعراض لم يحصل عنده العلم بإثبات المحدث، فإذا وجب وجوده عنده على طريقة واحدة فبحسبه من الوجه الذي

---

(١) درء التعارض (٨/١٢) .

(٢) المحصل (٦٦) ، المواقف (٢٧) .

بيناه، ويجب أن يكون حاله في أنه متولد عنه كحال سائر المتولدات، فلو لم تدل هـــذه الطريقة على ما ذكرناه لم تدل على سائر الأدلة في إثبات التوليد . . ."[1].

وهذا الذي ذكره القاضي لا يدل على لزوم ذلك فإن هذا مبني على نفي كونـــه سبحانه خالقاً لأفعال العباد، أما من يصحح ذلك من مثبتة القدر فلا يلزمهم ما ذكـــره هنا، ثم إن حصول الاعتقاد على طريقة واحدة لو صح لم يستلزم التولد، فإن المنــــازع يقول: إنه يمكن أن يكون بالعادة على طريقة واحدة، وهؤلاء المعتزلــــة يقولــون: إن تذكر النظر لا يولد العلم، فاحتج بذلك بعض أصحاب الأشعري عليهم في مبتـــداه[2] وإن كان من هؤلاء من لا يصحح هذا الاحتجاج والإلزام كما هي طريقة أبي عبـــدالله الرازي في المحصل، وإنما احتج عليهم بما هو مقرر عند أصحابه من كون الأفعال مـــن مقدور الله وخلقه[3].

فهذان القولان هما المشهوران عند أئمة الكلام من مثبتة القدر ونفاتـــه، وقــالت الفلاسفة: إن العلم يقع عقيب النظر بحسب استعدادات القوابل[4] وهذه طريقـــة ابـــن سينا وأمثاله ممن يقول بالفيض والإشراق، وهذا محل نزاع بين الفلاسفة الملِّيين، وطريقـة أبي الوليد بن رشد تقارب طريقة أبي عبدالله الــــرازي، فإنـــه مـــال إلى أن حصولـــه بالوجوب[5].

المسألة الثانية: أن يعلم أن الطرق النظرية تفيد العلم وإن كان لشيء يعلم ضـــرورة وأدلة ذلك نوعان:

أحدها: الآيات كما يذكر الله ذلك في القرآن، وهي دليل من حيث هي لا تـــدل على قدر مشترك بل عين وجود الموجودات مستلزم وجود الرب سبحانه، وما فيـــــها من الصفات مستلزم لما يناسبه من صفات الله، فإن ما في الموجودات من التخصيـــــص

---

(١) انظر المغني (١٢/٧٧) .

(٢) انظر المواقف (٢٧) .

(٣) انظر المحصل (٦٦) .

(٤) انظر المواقف (٢٨) .

(٥) انظر المحصل (٦٦) ، المواقف (٢٨) ، مناهج الأدلة (١١٩ ــ ١٢٢) .

مستلزم من حيث هو ثبوت إرادة الرب سبحانه، وكذا ما فيها من الإحكام مستلزم من حيث هو ثبوت صفة العلم، وإن كان ثبوت هذا وأمثاله يقع بما هو أظهر من هذه الطريقة.

الثاني: الأمثال المضروبة وهي القياسات، والقياس نوعان: قياس الأولى، وهذا مما ذكره الله في القرآن، وهو الذي يستعمل في صفاته سبحانه، والثاني: الأقيسة المطلقة أقيسة الشمول وأقيسة التمثيل، وهذه هي التي يسلكها أئمة النظّار من أهل الكلام وهي طريقة المتفلسفة[1]، وهي المخالفة للمنقول والمعقول.

المسألة الثالثة: حقيقة قول أبي هاشم الجبائي ومن معه بأن أول واجب الشك وكثير من الموافقين له في أصل القول يقرون بحصوله ولزومه وإن لم يقولوا بوجوبه والأمر به، وقول أبي هاشم مبني على أصلين: أحدهما: أن أول الواجبات النظر المفضي إلى العلم، والثاني: أن النظر يضاد العلم، فإن الناظر طالب للعلم، فلا يكون عند النظر عالماً؛ لأن تحصيل الحاصل محال.

فهذان الأصلان كلاهما باطل، أما الأول فتقدم القول فيه، وأما الثاني: فغلط من جهة كون النظر نوعين: الأول: المتضمن طلب الدليل، فهذا يضاد العلم ويسبق بالجهل وهو في حال طلبه شاك، وليس هذا هو المقصود هنا، فإن المراد هو النوع الثاني، وهو النظر في الدليل لا في طلبه، وهذا النظر مقتضٍ للعلم ولا يستلزم سبق الشك أو مصاحبته كما هو ظاهر[2].

المسألة الرابعة: أن حصول المعرفة قد يقع لكثير من الناس مع توهمه أنه لم يحصل له ذلك، ويكون وقوعه بالضرورة وبأدلة نظرية توجب العلم، وهذا شأن يغلط فيه بعض جهلة المسلمين في مسائل من الشريعة معلقة بالنية، ويقع فيه في هذا الباب صنفان من الناس:

الصنف الأول: طائفة من الصوفية وأهل الإرادات والأحوال الذين قصروا باب المعرفة واليقين على أنواع من الكشف والعرفان التي لا تبنى في الجملة على ما يحصل به العلم والمعرفة من الأدلة والموجبات السمعية والعقلية، فضلاً عن كون بعض ما يقرره

---

(١) نقض التأسيس (٥١٨) .

(٢) درء التعارض (٤١٩/٧) .

العلم والمعرفة من الأدلة والموجبات السمعية والعقلية، فضلاً عن كون بعض ما يقرره هؤلاء يكون مع معارضته لطرق العلم النظرية معارضاً للفطرة وما يعلم ضرورة، وهذا يقع فيما يذكره غلاة هؤلاء كابن عربي وابن سبعين والتلمساني وغيرهم فيما ذكروه من تحقيق اتحادهم الذي هو غاية التوحيد عند هؤلاء، ومن المتحقق أن ما يسلكه هؤلاء لتحصيل هذا الاتحاد ليس مما يحصل به علم أو ظن، وهكذا سائر ما يقع لهم من المقدمات العقلية التي يذكرها هؤلاء كابن عربي في "فصوص الحكم" وابن سبعين في رسائله التي قرّر فيها الاتحاد ليست مقدمات معلومة بالعقل أو السمع، بل جمهور من تكلم في المقدمات العقلية من نظّار المسلمين يعلمون بطلان ذلك، وإن كان يقع لهؤلاء الاتحادية من تقرير مقدمات ذكرها بعض النظّار من غيرهم، لكن هذا النوع يكون جمهور النظّار على خلافهم فيه، ثم إن ما يذكرونه من الاتحاد لا يمكن تحصيله من هذه المقدمات، فإن هذا الاتحاد الذي قرره هؤلاء لا يمكن تحصيله بمقدمات يشتبه أمرها على أرباب النظر، ولهذا بنى ابن عربي مذهبه على أصلين:

الأول: أن المعدوم شيء ثابت في العدم، وهذا من مقالات بعض أئمة المعتزلة والاثني عشرية، وهذه المقالة قيل: أول من تكلم بها أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي وتبعه عليها طائفة من المعتزلة والرافضة، وهؤلاء يقولون: إن كل معدوم يمكن وجوده فإن ماهيته ثابتة في العدم؛ لأن قبولها للقصد يستدعي ثبوت التمييز، والتمييز يستدعي ثبوتها من جهة ماهيتها، فهذه المقالة التي تكلم بها هؤلاء المعتزلة ومن وافقهم وإن كفّرهم بها بعض متكلمة المثبتة فإن هؤلاء القدرية يقرون بأن الله هو الخالق لوجودها، والمقصود أن هذه المقدمة لا يمكن تحصيل الاتحاد من جهتها عند أصحابها فضلاً عن غيرهم، فإن ابن عربي يجعل الأشياء متميزة بذواتها الثابتة في العدم متحدة بالحق من جهة وجودها، ولذا لزمه وجود كل ممكن، وليس هذا قول القدرية[1]، وابن عربي يقول: إن الوجود قدر زائد على الماهية ومن يخالفه في هذا من الاتحادية كالقونوي يبني مذهبه على التفريق بين الإطلاق والتعيين، وهذا أظهر فساداً فإن الوجود المطلق الذي لا يتعين لا حقيقة له ولا وجود له إلا في الأذهان وما ثمت في

(١) الفتاوى لابن تيمية (١٤٣/٢ ـــ ١٤٤) .

الخارج إلا المتعينات، ولهذا كان قوله في هذا الوجه أفسد من قول صاحبه.

وابن عربي جعل أصله الثاني: أن وجود المتعينات نفس وجود الحق، أما التلمساني فلا يفرق بين الوجود والماهية ولا بين المطلق والمعين ولا يقول بالغيرية، ولهذا كان أحذق هؤلاء في هذا الإلحاد[1].

فهذا النوع الذي يذكره فلاسفة الصوفية أمثال هؤلاء، وكذلك ما يذكره الشهاب السهروردي وغيره من الإشراقيين يعلم مباينته للطرق التي توجب العلم وتحصله، وكذلك من كان أقرب من هؤلاء إلى طرق العلم والإيمان، كأبي حامد الغزالي فإنه يسلك في بعض كتبه ما يعلم أنه ليس مما يمكن تحصيل العلم من جهته، مع ما له رحمه الله من المعرفة بالطريقة الشرعية وإن كان معرفته بها بشيء من الإجمال فإنه يمتدح طريقة السلف ويقول في إلجام العوام: "اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف، أعني مذهب الصحابة والتابعين"[2]، وإن كان منتهاه في فهم طريقتهم هو القول بالتفويض[3]، وهو ما يعلم أنه ليس طريق السلف ولا منتهاه.

والمقصود أن أبا حامد مع هذا يقرر في بعض كتبه التي يجعلها هي منتهاه طريقة الصوفية، ويكون مذهبه في الإلهيات على أصول هؤلاء كما ذكر ذلك مفصلاً في مشكاة الأنوار، فإنه لما ذكر أصناف المحجوبين قال: "وإنما الواصلون صنف رابع تجلى لهم أيضاً أن هذا المطاع موصوف بصفة تنافي الوحدانية المحضة والكمال البالغ لسر ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه . . . فوصلوا إلى موجود منزه عن كل ما أدركه بصر . . . إذ وجدوه منزهاً ومقدساً عن جميع ما وصفناه من قبل، ثم هؤلاء انقسموا: فمنهم من احترق منه جميع ما أدركه بصره. . .ولكنه بقي هو ملاحظاً للجمال والقدس . . . فانمحقت فيه المبصرات دون المبصر، وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص، فأحرقتهم سبحات وجهه الأعلى وغشيهم سلطان الجلال . . .وذكرنا أنهم

---

(١) الفتاوى (٢/١٦٠ ــ ١٦٩) .

(٢) إلجام العوام ضمن رسائل الغزالي (٤٢) .

(٣) نفس المصدر السابق (ص٤٢ــ ٤٤).

كيف أطلقوا الاتحاد وكيف ظنوه فهذه نهاية الواصلين . . . "[1].

والمقصود أن هؤلاء الصوفية أهل الإرادات يقع لكثير منهم تطلّب حصول العلم والمعرفة بما لا يحصل به وصول إلى الحق في نفس الأمر، وإن كان من هؤلاء من يكون له من الأحوال والمعارف ما يعلم أنها من مقامات الإيمان والتقوى، كما يقع ذلك لكثير من الصوفية المنتسبين للسنة والجماعة، وأبو حامد يشارك هؤلاء من وجه وهؤلاء من وجه، بل حتى الصنف الثاني وهم أرباب النظر والكلام والأقيسة، فإنهم يسلكون في أصول الدين طرقاً نظرية لا توجب موافقة السمع، بل معارضته في كثير من الموارد كما هو الشأن في الطرق التي سلكها أرباب الكلام من المعتزلة والأشعرية التي عارضوا بها السمع، حتى صارت الدلائل السمعية لا توجب علماً على طريقة كثير من هؤلاء من جهتها كما هو معروف عند أئمة المعتزلة، وكذلك من مال إلى طريقتهم من أصحاب أبي الحسن الأشعري كأبي المعالي وأبي عبدالله الرازي، ولهذا ذكر الرازي في المحصل أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة، وذكر فيها عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه[2].

ومعلوم أن مراد هؤلاء بالمعارض العقلي هي الطرق التي يسلكونها والتي تلقوا مقدماتها من آثار السالفين أصحاب أرسطو طاليس وغيرهم من الفلاسفة قبله وبعده التي هي عند التحقيق ليست طرقاً عقلية، بل علوماً مختصة، إما تصورات أو تصديقات فإن الطرق العقلية التي إنما ثبتت وصح تحصيل العلم بها من جهة كونها عقلاً لا بد أن تكون مما يمكن قبول العقلاء لها ممن لهم نظر في هذا الباب، وحقيقة الأمر أن هذه المقدمات مختلف فيها بين نظّار المسلمين، فإن كل طائفة من الطوائف الكلامية تختص بمقدمات عقلية عند أصحابها يخالفهم فيها طوائف من النظّار بما هو من جنسها من الطرق العقلية، فضلاً عمن يعارض هؤلاء بالطرق السمعية كما يسلكه أصحاب السنة والجماعة وفضلاء المتكلمين المائلين إلى هؤلاء كأبي الحسن ومحققي أصحابه، ولهذا قرر المعتزلة مقدمات عقلية ذكرها أئمتهم كالقاضي عبد الجبار في "المغني" و"شرح

---

(١) مشكاة الأنوار ضمن رسائل الغزالي (٣١ ، ٣٢) .

(٢) المحصل (٧١) .

الأصول" وغيرها، وكما يذكره أئمتهم في رسائلهم أو فيما يحكيه أهل المقالات عنهم كما يوجد ذلك فيما يحكيه أبو الحسن الأشعري في المقالات والشهرستاني في الملل والنحل وأبو محمد ابن حزم في الفصل، وغير هؤلاء كأبي عبدالله الرازي في المحصل والاعتقادات وقبله عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق، فهؤلاء يحكون عن المعتزلة من الطرق النظرية التي بنوا جملاً من كلامهم في الإلهيات والقدر عليها، وهي معارضة من جهة العقل نفسه عند مخالفيهم من النظّار، وهكذا الشأن في أصحاب أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي وغيرهم من أرباب الكلام، أو ما يذكره الفلاسفة المِلِّيون كأبي علي ابن سينا فإنه اعتمد في تقريره في الإلهيات وما حققه من نفي الصفات وقصر وجود الحق سبحانه على الوجود المطلق بشرط الإطلاق مما يعلم امتناعه في الأعيان، بل لا وجود له إلا في الأذهان، وقصر وصفه على السلوب والإضافات والمركبات، فهذا التوحّد الذي ذكره، بناه على مقدمات من النظر، كما يذكر ذلك في الشفاء والإشارات، وكذلك ما يذكره غيره من الفلاسفة كأبي الوليد ابن رشد الذي نهايته في التوحيد من جنس نهاية ابن سينا فإنهما جريا على ما يذكر عن أرسطو في الجملة، وإن كان ابن رشد شديد الوثاق به بخلاف ابن سينا فإنه يصدر من مشكاته ومشكاة غيره، ويميل في الحكمة المشرقية وفي بعض إشاراته إلى الطريقة الإشراقية الاتصالية الذي جعلها تماماً لفلسفته ويبني عليها قوله في الأحوال والإرادات ومقامات العارفين بخلاف ابن رشد فإنه يصير في هذه المقامات إلى جنس ما هو معلوم عند أهل الشريعة والكلام.

والمقصود هنا أن هؤلاء النظّار ليس لديهم في الجملة أصول من النظر مطردة التسليم بين طوائفهم، ولهذا كانت الطوائف الكلامية تعارض الفلاسفة الملّيين في كثير من طرقهم النظرية، بل ليس لهؤلاء طريق يختصون به في أصولهم إلا وأهل الكلام يعارضونهم فيه بطرق عقلية، وكذا الشأن في المتكلمين فما يختصون به من الطرق التي بنوا عليها مقالاتهم يعارضهم فيها هؤلاء الفلاسفة، والجمل الكبار التي يحكون التسليم بها عند عامة النظّار جمل مشتركة لا توجب معنى معيناً، ولهذا تذكرها كل طائفة في مقدماتها مع تعارضهم في النتائج، وكذلك الطوائف الكلامية متعارضة فيما بينها في

مقدماتها مع تعارضهم في النتائج، وكذلك الطوائف الكلامية متعارضة فيما بينها كما تقدم وكذا الفلاسفة المليون، فإنهم مختلفون في كثير من مقدماتهم كما هو متحقق بين ابن سينا وابن رشد، بل حتى الطائفة المختصة من أرباب النظر والطرق العقلية يقع بينها من الخلاف فيما يدعي كل طائفة منهم أنه محض العقل، واختلاف المعتزلة فيما بينهم أمر مشهور في كتبهم وكتب المقالات كما يحكي اختلافهم الأشعري والشهرستاني والبغدادي وابن حزم وجماعة، وجملة ما يتفقون عليه وهي أصولهم الخمسة التي حكى غير واحد كابن الخياط في الانتصار إجماعهم عليها، فإنهم يختلفون في كثير من طرق تحصيلها، وكذا الشأن في أصحاب أبي الحسن الأشعري، فإن أبا المعالي من أئمة هؤلاء مال عن طريقة سلفه كأبي الحسن وأئمة أصحابه إلى ما هو من جنس طريقة أبي هاشم الجبائي وكذلك أبو عبدالله الرازي، وهو من أحذق متأخريهم أدخل جملاً من مقالات ابن سينا ومقدماته النظرية في المذهب، وهذا باب يطول تتبعه.

والمقصود في الجملة أنه ما من طائفة من الطوائف المخالفة للسنة والجماعة إلا وبينهم من التعارض والاختلاف في كثير من الدلائل والمسائل.

وأصل الكلام في هذه المسألة أن يعلم أن النفوس فيها من الإرادات والعلوم الفطرية ما يغفل هؤلاء عنها ويطلبون تحصيلها بطرق معتاصة، وتحصيل الحاصل ممتنع وإن كان يمكن الاستدلال عليه فهذا مدرك آخر.

قال الإمام ابن تيمية: "والعلم الحاصل لا تنضبط أسبابه، ومنه ما يحصل دفعة كالعلم بما أحسه، ومنه ما يحصل شيئاً بعد شيء كالعلم بمخبر الأخبار المتواترة، والعلم بمدلول القرائن التي لا يمكن التعبير عنها، وكذلك حصول الإرادة . . . ومن عرف حقيقة الأمر تبين له أن النفوس فيها إرادات فطرية وعلوم فطرية، وأن كثيراً من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها، فيسعون في حصولها وتحصيل الحاصل ممتنع فيحتاجون أن يقدروا عدم الموجود ثم يسعون في وجوده، ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه، وقد يكون العلم والإرادة حاصلين بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل مع نوع من الذهول والغفلة، فإذا حصل أدنى تذكر رجعت النفس إلى ما

فيها من العلم والإرادة، أو توجهت نحو المطلوب فيحصل لها معرفته ومحبته، والله تعالى فطر العباد على محبته ومعرفته . . ." [1].

المسألة الخامسة: أن يعلم أن العلم والإيمان واجب على الناس بحسب الإمكان فما فرض الله تعالى على سائر الخلق العلم والإيمان به لا بد أن يكون في نفس الأمر ممكنا لسائر المكلفين، وإن كان هذا النوع قد يدخل عليه بعض أرباب النظر والفلسفة ما يجعل إثباته من المشكلات، بل ربما صارت طريقة إثباته عند بعض هؤلاء من المحارات أو المحالات.

والمقصود أن الجمل الكبار التي فرض الله العلم والإيمان بها على سائر الخلق يمتنع أن يكون تحصيلها لا يكون إلا بطرق معتاصة، فضلا عما يقع فيها من الخلاف والتعارض بين أرباب النظر، وهذا معروف فيما سلكه هؤلاء في جمل من الأصول الكبار، وأما التفاصيل فإن ما يجب من العلم والإيمان، وإن كان المكلفون يشتركون في جنسه إلا أن قدر ما يجب يختلف باختلاف حال المكلفين ومقاماتهم في العلم والإيمان ولهذا لم يكن واجبا على كل أحد من المسلمين أن يسمع كل آية في القرآن ويفهم معناها، وإنما هذا من فروض الكفاية، ومن المتحقق أن في الكتاب والسنة من العلم ما لا يجب على سائر أعيان المسلمين علمه على التعيين، بل في آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من العلم والإيمان ما يمتنع أن يتماثل الناس في معرفته وتحقيقه، ولهذا فضل الله الرسل بعضهم على بعض، فقال سبحانه: ﴿**تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى بن مريم البينات . . .**﴾ [2]، فهذا النوع من العلم الإلهي هو من أخص مقامات التفضيل، وإن كان سبحانه يفضل بعضهم على بعض بأسباب أخرى، ولهذا قال سبحانه عن المؤمنين: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات**﴾[3]

---

(١) درء التعارض (٤٢٥/٧) .

(٢) البقرة : آية ٢٥٣.

(٣) المجادلة : آية ١١ .

وإذا كان هذا متحققاً في موارد الشريعة، علم ضرورة أنه في غيره من باب أولى[1].

المسألة السادسة: أن يعلم أن لفظ المعرفة والنظر فيها إجمال واشتراك، ولهـذا لم يكن من الممكن تعيين طريق مختص من النظر تحصل به المعرفة، وإنما كلام الطوائف في وجوب النظر والمعرفة مستصحب هذا الإجمال والاشتراك، وإذا تكلموا في تعيين ذلك وقع في كلامهم اختلاف فيما يذكره أئمة المعتزلة من الطرق النظرية، يعارضهم في كثير منها كبار متكلمي المثبتة كأبي الحسن ومحققي أصحابه، واختلاف أرباب الكلام في طرق العلم النظرية أمر متواتر، ولهذا صار المحققون ممن يقول بوجوب النظر على الأعيان يقولون: إن المراد بذلك العلم الذي يقوم بالقلب بطرقهم المعروفة، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة أو دفع شبهة المعارض، وهذا قول جمهورهم، وطائفة من هؤلاء التزموا قول رؤوس القدرية الغالية من جهة كون العلم لا يحصل إلا بهذه الطرق النظرية المنظومة على البرهان، لكن هؤلاء مع ذلك يقولون بصحة إيمان العامة خلافاً للغالية ويفرقون بأن العامة لا يجب عليهم العلم، بل الاعتقاد السديد، وهذه طريقة أبي المعالي وإن كان لا يثبت على تحقيقها، فإنه قال: "لم يكلف الناس العلم، فإن العلم في هذه المسائل عزيز لا يتلقى إلا من النظر الصحيح التام، فتكليف ذلك عامة الناس تكليف ما لا يطاق، وإنما كلفوا الاعتقاد السديد مع التصميم وانتفاء الشك والتردد، ولو سمّى مسم مثل هذا الاعتقاد علماً لم يمنع من إطلاقه"، وقال: "وقد كنا ننصر هذه الطريقة زماناً من الدهر، وقلنا: مثل هذا الاعتقاد علم على الحقيقة، فإنه اعتقاد يتعلق بالمعتقد على ما هو به مع التصميم، ثم بدا لنا أن العلم ما كان صدوره عن الضرورة أو الدليل القاطع"، قال: "وهذا الاعتقاد الذي وصفناه لا يتميز في مبادئ النظر حتى يستقر ويتميز عن اعتقاد الظان والمخمن"[2].

والمقصود أن اختلافهم في طرق النظر والمقصود منها أمر مشهور كما يذكر ذلك أئمة المتكلمة والمتفلسفة، وقد ذكر أبو الوليد بن رشد اختلاف الطوائف في

---

(١) درء التعارض (٤٢٦/٧) .

(٢) نقله عنه ابن تيمية في درء التعارض (٤٤٠/٧).

طرق إثبات وجود الحق وأوليته[1]، وذلك أن الطرق التي ذكرها هؤلاء كثير منها مبنية على مقدمات فيها إجمال واشتراك، وما يذكرونه في منطقهم أن حصول المقدمتين في الذهن يوجب حصول النتيجة قضية مشتركة، ولهذا لم يلزم عند التحقيق ثبوت النتائج على هذا القدر، وبعض الكبار من هؤلاء كابن سينا يقول: إن حصول المقدمتين في الذهن لا يكفي لحصول النتيجة، وأبو عبدالله الرازي في المحصل ضعف قول ابن سينا هذا، وأشار إلى تعذره، فإن ابن سينا يقول: لا بد من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية، والرازي يعارضه بأن الاندراج إما أن يكون مغايراً لهما فيكون مقدمة ثالثة، وإن لم يكن امتنع؛ لأن الشرط مغاير للمشروط[2]، والتحقيق هنا أن هذا من جنس الخلاف اللفظي، فإن هذا الاندراج يمتنع الانفكاك عنه، بل هو مصاحب والخلاف في لزوم التفطن له.

وهكذا قولهم: إن التصورات غير البدهية لا تُنال إلا بالحد، كما هو المشهور عند أرباب المنطق ومع ذلك فإن حذّاق هؤلاء يقولون إن من الألفاظ ما لا يقبل الحد كما ذكر ذلك ابن سينا في الموجود والشيء والضروري[3].

ومع هذا فإن هذه الألفاظ المقصودة هنا كالنظر والمعرفة والعلم والضروري والنظري ألفاظ فيها إجمال واشتراك وفيها خلاف محقق بين الناس، وكثير من الخلاف فيها ولا سيما في مباديها الأولية خلاف لفظي.

المسألة السابعة: لما كان الموجبون للنظر من متكلمة المعتزلة والأشعرية وغيرهم وكذا من يوافقهم من أصحاب الأئمة مختلفين في الطرق النظرية التي يحصل بها العلم باطراد الخلاف في هذا الباب حتى عند من يجزم بوجوب النظر على كل أحد أو يجعله أول الواجبات، ويكون هذا فوق اختلاف النظّار وأهل الشريعة في وجوب النظر أصلاً على سائر المكلفين، وهذا يبين تعذر الإجماع على وجوب النظر على كل أحد أو

---

(١) انظر مناهج الأدلة (١٠١ــ ١١٨).

(٢) المحصل (٦٨) .

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٧ ، ٤٣) .

جعله أول الواجبات كما يحكيه أبو المعالي وغيره[1]، فإن الاختلاف في تعيين ما يجب من النظر عند موجبيه دليل على أن ما اتفق هؤلاء عليه قضية كلية مشتركة، ولهذا فسّر طائفة من هؤلاء النظر بحصول العلم بالدليل، وهو العلم الذي يقوم بالقلب، وهذه طريقة القاضي أبي بكر الباقلاني وفضلاء الأشعرية وهي طريقة أبي يعلى وابن الزاغوني من أصحاب أحمد، وهكذا من يقول إن النظر متيسر على العامة، وهو قول الجمهور من موجبي النظر[2].

هذا نهاية مذهبهم في الجملة، بل لا يمكن إلا هذا القول فإنّ فرض لزوم نظم الدليل بالعبارة على طريقة أهل المنطق والكلام يعلم بالضرورة أنه مما لم يوجبه الله سبحانه على سائر المكلفين، قال أبو محمد ابن حزم: "ومن البرهان الموضح لبطلان هذه المقالة الخبيثة أنه لا يشك أحد ممن يدري شيئاً من السير من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمنانية والدهرية في أن الرسول ﷺ منذ بعث لم يزل يدعو الناس الجمّ الغفير إلى الإيمان بالله تعالى وبه، وبما أتى به ويقاتل من أهل الأرض من يقاتله ممن عَنَدَ ويستحل سفك دمائهم وسبي نسائهم وأولادهم، وأخذ أموالهم متقرباً إلى الله تعالى بذلك وأخذ الجزية وإصغارهم، ويقبل من آمن به ويحرِّم ماله ودمه وأهله وولده ويحكم له بحكم الإسلام، ومنهم المرأة والبدوية والراعي والراعية والغلام الصحراوي والوحشي والزنجي والمسبي . . .والأغثر الجاهل والضعيف في فهمه، فما منهم من أحد ولا من غيرهم، قال عليه الصلاة والسلام: إني لا أقبل إسلامك ولا يصح لك دين حتى تستدل على صحة ما أدعوك إليه، قال: ولسنا نقول: إنه لم يبلغنا أنه قال ذلك لأحد بل نقطع نحن وجميع أهل الأرض قطعاً كقطعنا على ما شاهدناه أنه عليه الصلاة والسلام لم يقل هذا قط لأحد، ولا رد إسلام أحد حتى يستدل . . ."[3].

وهذا الذي ذكره أبو محمد بن حزم يحصل به إبطال من أوجب نظم الدليل أو

---

(١) الشامل (١١٩ ـــ ١٢٠) .

(٢) درء التعارض (٧/٤٤٢ ـــ ٤٤٣) .

(٣) الفصل (٣/٤٢) .

قال بترك العامة لما وجب من النظر، أما من يكون مراده حصول المعرفة والعلم بما يمكن كل أحد، فهذا نوع من الخلاف اللفظي، فإن لفظ الاستدلال لفظ فيه إجمال، قال الإمام ابن تيمية: "لفظ الاستدلال فيه إجمال فإن أريد العبارة عن نظم الأدلة والجواب عن الممانعات والمعارضات، فهذا قد يقال: إنه لا يحسنه إلا من يحسن الجدل، وأما الاصطلاح المعين والترتيب المعين واللفظ المعين، فهذا بمنزلة اللغات لا يعرفه إلا من يعرف تلك اللغة، وليس هذا واجباً بلا ريب، وإن أريد به نفس طلب العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدل على الشيء فهذا مركوز في فطرة جميع الناس، فإنه ما منهم من أحد إلا وعنده من نوع النظر والاستدلال، بل ونوع الجدال بحسب ما هداه الله إليه من ذلك، وقد قال الله: ﴿**وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً**﴾[1]، والإنسان يجادل بالباطل ليدحض به الحق من غير معرفة بقوانين الجدل، فكيف لا يجادل بالحق؟! وللناس من النظر والمناظرة في صناعاتهم وأمور دنياهم ما يبين أن النظر والمناظرة مركوز في فطرهم، فيكف في أمور الدين؟!"[2].

والمقصود أن الموجبين للنظر يتفقون على لفظ مشترك هم متعارضون في المقصود به، حتى إن جمهور هؤلاء يجعله العلم بالدليل، قال ابن تيمية: "الذين يقولون: بوجوب النظر والاستدلال على الأعيان أو يقولون: إن الإيمان لا يصح إلا به؛ لأن المعرفة واجبة والمعرفة لا تتم إلا به فقول جمهورهم: إن المراد بذلك هو العلم الذي يقوم بالقلب لا العبارة عنه، ولا يوجبون نظم الدليل بالعبارة ولا القدرة على جواب المعارض، ويقولون: إن العلم بالدليل أمر متيسر على العامة، وأن العامة المؤمنين قد حصل لهم في قلوبهم النظر والاستدلال المفضي إلى العلم، وإن لم يكونوا قادرين على نظم الدليل وبيانه بالعبارة . . ."[3].

وهذا النظر الذي يمكن العامة فوق ما هو معلوم بالفطرة عندهم، والقائلون بهذا

---

(١) الكهف : آية ٥٤ .

(٢) درء التعارض ٧/٤٣٩) .

(٣) درء التعارض (٧/٤٥٢) .

المعنى الذي ذكره ابن تيمية من الموجبين للنظر على الأعيان هم في الجملة من مثبتة القدر، وإنما دخلت عليهم مقالة رؤوس القدرية، فصاروا يوافقون هؤلاء القدرية في اللفظ، وينتهون إلى قول محققي المثبتة للقدر من أهل السنة وأصحابهم المتكلمين في المعنى، فإن إيجاب النظر على الأعيان ليس مقالة لأحد من الأئمة ولا أحد من أصحابهم المحققين في هذا الباب، بل يقول ذلك متكلمة مثبتة القدر من أصحاب أبي الحسن ومن يوافقهم من أصحاب الأئمة المائلين إلى شيء من طرقهم، وهذا يقع في كثير من مقالات الطوائف، فيدخل على هذه الطائفة من مقالات غيرهم ما لا يوافق أصولهم فيوافقونهم في إطلاق هذه المقالات، ولا يلتزمون سائر لوازمها، بل ينتهون إلى مخالفتها وهذا مسلك جمهورهم في هذا الباب، وإن كان من غلاتهم من يلتزم ما أطلقه فيتناقض مع أصوله، حتى يستدعي بناء ما ذكر على مقدمات لم يتكلم بها أحد من أصحابه وغيرهم، ولهذا بنى أبو المعالي وأمثاله وجوب النظر على الأعيان على دلالة الإجماع وذكر أن هذا إجماع المسلمين، وأن من شذّ بالخلاف فهو طارئ[1]، وهذا معلوم الامتناع كما تقدم، فليس هو إجماع طائفة مختصة، فضلاً عن كونه إجماع المسلمين ومن قال به من الطوائف، فمن أصحابهم من يقول بخلافه كالمعتزلة والأشعرية وطوائف من المسلمين يجمعون على عدم وجوبه، ولهذا كان حذّاق هؤلاء يقرّون بدخول هذا عليهم من جهة القدرية كما ذكره أبو جعفر السمناني من أصحاب أبي الحسن[2].

المسألة الثامنة: حقيقة مذهب السلف أن أول واجب على المكلف شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله[3]، كما في قوله تعالى: **﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسول أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾**[4]، وقوله: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾**[5]، وهكذا سائر من ذكر الله من أعيان رسله

---

(١) الشامل (١١٩ ـــ ١٢٠) .

(٢) درء التعارض (٤٦١/٧) .

(٣) درء التعارض (١١/٨) ، شرح الطحاوية (٢٣/١) .

(٤) النحل : آية ٣٦ .

(٥) الأنبياء : آية ٢٥ .

يدعون قومهم "اعبدوا الله ما لكم من إله غيره"، وفي الصحيحين عن ابن عباس قال: "لما بعث النبي معاذا إلى اليمن قال له: إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إلى شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله . . ." الحديث[1]، وهذا صريح في الدلالة وبعث معاذ كان آخر حياة النبي ﷺ سنة عشر قبل حجة الوداع، وهذا أرجح الأقوال، وهو الذي ذكره البخاري[2]، واتفقوا أن معاذا لم يزل في اليمن إلى أن قدم في خلافة أبي بكر[3]، وأهل الكتاب هم الغالبون في اليمن حينها وإن كان فيهم عبدة أوثان[4]، فمع اختلاف هؤلاء جعل أول ما يجب عليهم هو الشهادتان، ولهذا علق ﷺ عصمة الدماء بها، ففي الصحيحين عن أبي هريرة: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله وأني رسول الله، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"[5]، والصلاة والزكاة من حقها في عصمة الدم، ولهذا ذكرهما في حديث ابن عمر المخرج في الصحيحين[6]، وليس في الدلائل السمعية والعقلية ما يعارض هذا، ولهذا لم يذكر المخالف للسلف في هذا الباب حجة سمعية أو عقلية يمكن أن يصار إليها والمسلك العقلي الذي ذكره المعتزلة في هذا الباب فرع عن قولهم في القدر الذي يخالفهم فيه جمهور الناس، وكذا المسلك السمعي الذي ذكره من يقول بوجوب النظر على سائر الأعيان من الأشعرية كما يذكره أبو المعالي إجماعا للمسلمين[7] يعلم تعذره عليه، وكذا ما يذكره بعضهم كأبي عبدالله الرازي[8] وغيره من الأدلة القرآنية كقوله: ﴿**قل انظروا ماذا في السماوات والأرض**﴾[9]، ﴿**أولم**

---

(١) صحيح البخاري (٣١/٢) رقم (١٣٩٥)، صحيح مسلم (٥٥/١) رقم (١٩) .

(٢) انظر فتح الباري (٦٠/٨) .

(٣) انظر فتح الباري (٣٥٨/٣) .

(٤) فتح الباري (٣٤٨/١٣) ، فتح المجيد (٦٤) .

(٥) صحيح البخاري (٥/٤) ، صحيح مسلم (٥٢/١) .

(٦) تقدم تخريجه (ص٤٠٩).

(٧) الشامل (١١٩ــ ١٢٠) .

(٨) المحصل (٦٤) .

(٩) يونس : آية ١٠١ .

ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾[1]، فمثل هذا لا حجة فيه على وجوب النظر على سائر المكلفين، فإن هذا ليس من مقامات الخطاب العامة لسائر الخلق، بل هو خطاب مختص، يذكر في حق المعاندين والمنكرين قيام البراهين على صدق الرسل ولهذا كان هذا مشروعاً في من كان كذلك ، فإنه يؤمر بالنظر، وكذلك من عرضت له شبهة في قضية من القضايا المعلومة عند جملة الناس.

والمقصود أن هذا ليس أمراً عاماً، والسلف لم يقولوا: بتحريم النظر على المكلفين لكن الشأن في لزومه لأعيانهم، ومن كان محتاجاً إليه لأمر عرض له كان مأموراً به وإن كان يؤمر بالنظر الذي يحصل به العلم والإيمان، فإن كثيراً من طرق النظّار التي ذكروها التزموا لأجلها نفي الصفات أو شيء منها، كما هو معروف في طريقهم الذي ذكروه وهو دليل الأعراض ولزومها للأجسام[2]، والمقصود هنا بيان حقيقة قول السلف، وأنه الموافق للسمع والعقل، وهنا مقام، فالمعتزلة يقولون النظر هو أول الواجبات العقلية، ويجعلون الشهادتين داخلة في الواجبات الشرعية، قال القاضي عبد الجبار: "فحصل من هذه الجملة أن النظر في طريق معرفة الله تعالى أول الواجبات العقلية . . . وأما الواجبات الشرعية . . . فهو كالإقرار بالشهادتين وما يجري هذا المجرى . . . قال: وأما الإقرار بالشهادتين فلا شك في أنه متأخر عن معرفة الله تعالى . . . قال: الأمر بالشهادتين صورته: أشهد ألاّ إله إلا الله وأشهد أنّ محمداً رسول الله، وهذا قول يحتمل الصدق والكذب متردد بينهما، فالمقر بهما لا بد من أن يكون على بصيرة مما يقر به، بحيث لا يجوز خلافه، حتى يحس ذلك وإلا قبح. . . وقال: سائر الشرائع من قول أو فعل لا يحصل إلا بعد معرفة الله، وثبت أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر فيجب أن يكون النظر أول الواجبات"[3].

فيقال الشأن في المقدمة الثانية، فإن جماهير المسلمين يخالفونهم في هذا، ويقولون:

---

(١) الأعراف : آية ١٨٥ .

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة (٩٢) .

(٣) شرح الأصول الخمسة (٧٥ ــ ٧٦) .

إن المعرفة تحصل بغير النظر، وهذا قول أهل السنة قاطبة، وجماهير متكلمة المثبتة للقدر من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، وهو قول الصوفية وطوائف من الشيعة، وطائفة من المعتزلة الكبار كأبي عثمان الجاحظ[1] وأصحابه وأبي القاسم البلخي وأصحابه ويحكى عن غير هؤلاء، وما يستدل به هؤلاء على أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر نوعان:

أحدها: يدل على حصول المعرفة بالنظر وليس فيه أنها لا تحصل إلا به في حق سائر المكلفين، والثاني: جملة من المقالة القدرية وهي: أن المعرفة واجبة والعبد لا يثاب إلا على فعله الصادر منه، فلا يقع ذلك بما يخلق فيه من العلوم الضرورية، وهذه قضية قدرية يقولها نفاة القدر وحدهم، وجماهير الناس من المثبتة والكسبية والجبرية على خلافهم، ثم هي عند التحقيق لا تستلزم أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر، ولهذا كان من حذاق هؤلاء القدرية كالجاحظ وأبي القاسم وثمامة بن الأشرس وأصحابهم من يخالفهم ويقول: إن المعرفة تحصل ضرورة[2].

والمقصود هنا أن معارضة قول السلف بأن الشهادتين من المبادي الثواني، قول مخالف للعقل، فإن شهادة ألاّ إله إلا الله متضمنة للإقرار بوجوده وربوبيته، وكذا شهادة أن محمداً رسول الله متضمنة لمعرفة النبوة والرسالة، وليس أحد من السلف ينازع في هذا، بل هذا مما لا يحتمل الخلاف، وإنما الشأن في كون هذه المبادئ الأولية لا يمكن العلم بها إلا من جهة الاستدلال عليها بالنظر الذي هو طلب الدليل، وأن هذا لازم لسائر المكلفين ، فهذا مما يعلم امتناعه بالعقل، فإن المقصود هنا المعرفة الأولية بإجماع الناس، حتى القائلين بوجوب النظر على الأعيان، وطرق المعرفة والعلم لا تنحصر في نظر معين الذي هو النظر بمعنى: طلب الدليل، بل يقع ذلك بالعلم الضروري والفطرة، والنظر الذي هو النظر في الدليل، وهذا هو النظر الذي أمر به القرآن، كما في قوله: ﴿ **أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء** . . .﴾[3]، والنظر في الدليل هو من هذا الوجه من المبادئ الثواني؛ لأن الدليل متحقق

---

(١) شرح الأصول (٥٥ ، ٦٧) .

(٢) شرح الأصول (٥٥ ، ٦٧) ، الملل والنحل (٧٥/١) ، درء التعارض (٣٥٣/٧ ــ ٣٥٤) .

(٣) الأعراف : آية ١٨٥ .

الثبوت، فإن سائر ما في خلقه سبحانه من الأجرام العلوية والسفلية أدلة يمكن تحصيل العلم بالنظر فيها، والذي يقولون بوجوب النظر على الأعيان من المعتزلة ومن وافقهم على هذا موافقة تامة يقولون: إن النظر هو طلب الدليل، ولهذا يكون الشأن في ثبوت كون هذا دليلاً بتحصيل مقدماته، ثم يكون النظر فيه بعد تمام مقدماته التي كثير منها فيها خلاف واشتراك، كما ذكره القاضي عبد الجبار في شرح دليل الأعراض[1].

(١) شرح الأصول (٩٢ ــ ١٠٠) .

الفصل الثاني

الصفـــات وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة مسالك أهل القبلة في الصفات .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال، وبيان أصل هذا الدليل ومورده وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات وبعـــض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين، وإبانة بطـــلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

الفصل الثاني

المبحث الأول: خلاصة مسالك أهل القبلة في الصفات .

مقدمات في اختلاف الطوائف في الصفات

القول في صفات الباري سبحانه من أخص مسائل الديانة وأصولها عند سائر طوائف المسلمين، فما من طائفة من أهل القبلة إلا وجعلوا القول في صفات الباري من أصول التوحيد عندهم، وقد أجمع المسلمون على أن الله تعالى مستحق للكمال منزه عن النقص، ثم اختلفوا في تحقيق المناط في هذا الأصل[1].

وتكلم طوائف من أهل القبلة بما دخل عليهم من مقالات الفلاسفة وغيرهم وحدث في هذا الأصل اشتباه على جمهور الطوائف المنتسبين إلى متبوعين في أصول الدين من أئمة الكلام، والفلسفة، والتصوف، واضطرب كلام كثير من النظار في هذا الباب بما لم يقع مثله في سائر الأصول، حتى تكلم طائفة من نظار المتكلمة والمتفلسفة بالمتعارضات، وصار كثير من هؤلاء يقررون ما يعلم غلطهم فيه عند أصحابهم، فضلا عن غيرهم، حتى جعل طائفة من هؤلاء أن القول في هذا الباب من المحارات[2]، التي لم تنحل عقده كما ذكر ذلك أبو عبدالله الرازي في أقسام اللذات، فإنه ذكر أن العلم بالله هو أشرف العلوم وهو ثلاث مقامات: العلم بالذات والصفات والأفعال، وعلى كل مقام عقدة . . . ثم أنشد:

نهاية إقدام العقول عقال وأكثر سعي العالمين ضلال

وأرواحنا في وحشة من جسومنا وغاية دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

"لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . . . ومن جرب مثل تجريبي عرف مثل

---

(1) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦/٦٨ ، ٧٥ ، ٧٧) ، وروضة الطالبين وعمدة السالكين لأبي حامد الغزالي " ضمن رسائل الغزالي " (ص٢٣) .

(2) انظر كلام الشهرستاني في نهاية الأقدام (٣) .

معرفتي"[1]، هذا مع سعة نظره وبحثه في الإلهيات، وهو من أشهر من تكلم في هذا الباب، وأطال فيه التصنيف، وهو عمدة المتأخرين من الأشاعرة، وقد مال عن طريق أئمة أصحابه كأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر بن الطيب، وأدخل في مقدمات المذهب في الإلهيات جملا من مقالات ابن سينا وما ينقل عن أئمة الفلسفة، واختلف قوله في مقام التأويل والتفويض، واستحكم عنده القول بتعارض العقل والنقل، حتى ذكر هذا في كثير من كتبه كالمطالب العالية وأساس التقديس والمحصل، ونهاية العقول قال في التأسيس: "اعلم أن الدلائل العقلية، إذ قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن نبطلهما فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية وذلك باطل . . .ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر التأويلات على التفصيل، وإن لم نجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المشتبهات"[2].

وقال في نهاية العقول: "وأما القسم الثالث . . . لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي فلا خلاف من أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي؛ لأنه إذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل، فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل، فإن كذب العقل مع أن النقل لا يمكن علمه إلا بالعقل، فإن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة ليس إلا بالعقل، فحينئذ تكن صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه . . ." [3].

---

(١) انظره بواسطة درء التعارض (١/١٥٩) ، إذ لم يطبع ــ حسب علمي ــ كتاب أقسام اللذات ، وذكر الشيخ محمد رشاد أنه مخطوط في الهند .

(٢) أساس التقديس (٢٢٠ ــ ٢٢١) .

(٣) نهاية العقول (مخطوط) لوحة (١٤) .

ولما ذكر في المحصل مسائل الدليل، قال: "مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ـ وذكر منها ـ: عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه"[1].

فهذا القانون الذي نظمه أبو عبدالله الرازي في كتبه أخذه عن سلفه المتكلمين من أصحابه وغيرهم، وهو مسلك أئمة التأويل قبل الأشعرية كالجهم بن صفوان وأئمة المعتزلة كأبي الهذيل وأبي إسحاق النظام وسائر أئمتهم، ثم دخل في كلام متكلمة الصفاتية من أصحاب الأشعري والماتريدية من جهة هؤلاء، ولهذا كان المعتزلة أحذق من هؤلاء الصفاتية في الأخذ بهذا الأصل وطرده، وأئمة هؤلاء الصفاتية كأبي الحسن الأشعري ومن مال إلى طريقة أهل الحديث من فضلاء أصحابه كالبيهقي، يقع في كلامهم من تعظيم دلالة السمع وتسليمها من المعارض ما لا يقع في كلام متأخري أصحابهم، وأشار إلى المقصود من هذا القانون من هؤلاء الصفاتية عبدالقاهر البغدادي[2]، ومن بعده أبو المعالي[3] وتكلم أبو حامد بجنس هذا، وجعله جوابا لما أشكل من السؤلات[4].

وفي الجملة فأبو المعالي وأبو حامد وابن الخطيب الرازي من أخص من نظم هذا القانون وبسطه في مذهب أبي الحسن الأشعري ، وبين هؤلاء فيما يذكرونه من التفصيل خلاف يوجد ما هو فوقه بينهم وبين المعتزلة وغيرهم، وإن كانوا متفقين على أصله ومجمله، بل هذا القانون هو حال عامة من تكلم بالتأويل من أهل الكلام، مع أن هذا القانون يعلم فساده في العقل والشرع، فإنه مبني على ثلاث مقدمات، أحدها: ثبوت تعارضها، والثانية: صحة السبر والتقسيم، والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة، قال

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (٧١) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (١٢) .

(٣) الإرشاد (٣٠٢) .

(٤) قانون التأويل (١ ـ ٤) .

الإمام ابن تيمية: "والمقدمات الثلاثة باطلة"[1]، وتفصيل الطعن في هذا القانون مما يكثر القول فيه، ومن مجمل القول: أن التعارض بين الدليلين سواء كانا سمعيين أو عقليين أو أحدهما سمعي والآخر عقلي يمتنع أن يكون بين قطعيين، وإن كانا ظنيين طلب الترجيح سواء كان الراجح سمعيا أو عقليا، وإن كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعي باتفاق، وبهذا علم أن التقديم لا يصح بكونه عقليا، بل يعرف هذا بما هو قطعي وما هو ظني، وهذا لا جواب عنه إلا أن يقولوا: الدليل السمعي لا يكون قطعيا، وهذا مع امتناعه لا يفيد صحة هذا القانون، فإن التقديم رجع إلى كونه قطعيا وليس من جهة كونه عقليا[2].

ومن المعلوم أن الدليل العقلي الذي تستدل به هذه الطوائف الكلامية على مقالاتها في الصفات يمتنع أن يكون قطعيا، فإن ما ذكره المعتزلة من الدلائل العقلية التي حصلوا بها نفي الصفات بين المعتزلة اختلاف في كثير من مقدماتها، فضلا عن مخالفة هؤلاء الصفاتية لهم مع مشاركتهم لهم في هذا القانون، وقد ذكر أبو عبدالله الرازي ما حكاه عن بعض أساطين الحكمة: أن عامة المطالب الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين[3]، فهذه المقدمات العقلية إنما دخلت على هؤلاء المتكلمين أئمة الجهمية والمعتزلة من جهة الفلاسفة، ثم دخلت على هؤلاء الصفاتية من جهة هؤلاء المعتزلة، وبعض متأخريهم يسلك بعض طرق الفلاسفة في بعض هذه المطالب كما هي طريقة الرازي ، فإنه حكى كثيرا من مقالات ابن سينا التي لخصها من مقالات سلفه أرسطو وغيره.

ومن المعلوم أن ما ذكره هؤلاء من امتناع تقديم النقل على العقل لو فرض تعارضهما أمر ممتنع بالعقل، فإن عمدة هؤلاء في هذا أن العقل هو أصل قبول النقل ومن المسلم أنه ليس كل ما كان عقليا فرض صحة السمع على ثبوته، فإن غاية ذلك أن يخص بما يتوقف الثبوت عليه ويمتنع العلم إلا من جهته، وهذا ليس متحققا في الدلائل التي عارضوا بها السمع، وهذا المعنى مقرر عند هؤلاء في أصله، قال الرازي في

(١) درء التعارض (٧٨/١) .

(٢) درء التعارض (٧٩/١ ـــ ٨٠) .

(٣) المطالب العالية (٤١/١).

المحصل: ". . .كل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور . . ."[1].

ومن المعلوم عند سائر العقلاء أن العلم بوجود الله وخلقه ونبوة محمد ﷺ لا يختص العلم بذلك على مقدمات معينة فيها كثير من الخلاف والانغلاق، فإن الدليل الذي يعتمده هؤلاء فيه اختلاف بين أصحابه، وقدح فيه قوم من محققي المتكلمين. وفضلاؤهم يقولون: إنه يمكن العلم بوجود الباري من غير جهته[2].

والمقصود أن ما ذكروه من الطرق التي يعلم بها وجود الباري وخلقه ونبوة النبي ﷺ ما علم صحته منها بالعقل لا يمكن قصر العلم بذلك عليه، فضلا عن كون كثير من دلائلهم عليها معارضات، وكل طائفة من هؤلاء تقدح في كثير مما ذكره غيرها، بل بين هذه الطوائف الكلامية والفلسفية من الاختلاف فيما بين أصحاب الطائفة المعينة فضلا عن اختلاف الطوائف الكلامية فيما بينها كاختلاف المعتزلة والأشعرية واختلاف الفلاسفة المليين فيما بين ابن سينا وأبي الوليد ابن رشد وأبي البركات صاحب المعتبر، فإن كل واحد من هؤلاء يختص بمقدمات ومقالات يخالف غيره فيها فضلا عن اختلاف جملة المتكلمين مع جملة الفلاسفة، فإن هذا مما يتعاظم استقصاؤه وبهذا المعنى يعلم به أن المعقول المعارض لا يمكن انضباطه البتة بين العقلاء، ولهذا ليس هناك دليل عارضوا به النقل إلا وفيه من الاختلاف بين هؤلاء المتكلمة والمتفلسفة إما في جملته أو في بعض مقدماته.

ومجمل ما يرجع إليه قول المتكلمة من المعتزلة والصفاتية وقول الفلاسفة فيما يعارضون به النقل ويجعلونه الأصل الذي يعلم به النقل ثلاثة أصول ذكروها: دليل الأعراض ولزومها الأجسام، وإن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا عليه جماهير المتكلمين، ودليل الاختصاص الذي ذكره طائفة من متكلمة الصفاتية وهو عند

---

(1) المحصل (٧١) .

(2) نقض التأسيس (١/٢٤٩) المطبوع، درء التعارض (٢/١٣)، الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤، ١٨٥)، فيصل التفرقة للغزالي (١٢٧، ٢٠٢)، غاية المرام للآمدي (٢٦٠)، نهاية الأقدام (٣، ٤).

[...]ق نوع من دليل الأعراض، ودليل التركيب الذي اعتمده أبو علي ابن سينا [...]هور الفلاسفة المليين، وهو مبني على توحيد أرسطو، ولهذا قال ابن سينا وأمثاله [...]م العالم وجعلوه لازماً له[1].

ولما علم الكبار من هؤلاء الصفاتية الذين سلكوا طريق التأويل الذي قرره أئمة [...]زلة والجهمية قبلهم أن هذه الطريقة ليست هي الطريقة السلفية التي جاء بها القرآن [...]اروا يذكرون صحة التفويض ويحكون ذلك عن السلف، كما ذكر ذلك الرازي في [...]سه[2]، ولهذا مال أبو المعالي في الرسالة النظامية إلى هذه الطريقة ـــ طريقة التفويض [...]جعلها مذهباً للسلف، فإنه قال: "اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت [...]الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما [...]ره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها والتزم هذا المنهج في آي الكتاب [...]ما صح من سنن النبي ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء [...]ظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب، والذي نرتضيه رأياً ونديـن الله به [...]قداً: اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع"[3].

وهذا الذي ذكره هؤلاء عن السلف ليس مذهباً معروفاً عن سلف الأمة، ولم [...]ذكره إلا أمثال هؤلاء المتأخرين من الصفاتية من متكلمة الأشعرية ومن يميل إلى [...]قالاتهم من أصحاب الأئمة. وكتب السنة التي يذكر فيها قول أئمة السلف في [...]صفات خاصة بعد ظهور مقالة الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية يعلم بها فساد [...]ذلك، فإن الجعد بن درهم ظهر بهذه المقالة في أوائل المائة الثانية، فكثر كلام أئمة [...]سلف إذ ذاك في إثبات الصفات والرد على منكريها بما يسمونه تأويلاً، الذي هو نفي [...]الصفات في نفس الأمر، وكلام أئمة السلف قبل ظهور الجعد أجمل، فإن المائة الأولى [...] يظهر بين الناس خلاف في هذا الأصل، وتكلم الجهم بن صفوان بما تكلم به الجعد

---

(1) درء التعارض (١٤١/٧) .

(2) أساس التقديس (٢٢٠ ـــ ٢٢١ ، ٢٣٦ ـــ ٢٤٠) .

(3) العقيدة النظامية (٢٣) .

ابن درهم ونشر هذه المقالة، فصارت تضاف المقالة إليه عند السلف، وتكلم أئمة المعتزلة بما هو من جنس هذا القول وإن كانوا يخالفون جهماً في هذا الباب في مسائل.

وقويت مقالة نفي الصفات في أواخر المائة الثانية وأوائل المائة الثالثة في دولة أولاد الرشيد، فإن المأمون هو أول خليفة في المسلمين يقول بقول نفاة الصفات، وقد كان يسلك مسلك المعتزلة في هذا الباب، وفيه تشيع مشهور وحدث في زمنه امتحان أئمة السنة على القول بخلق القرآن، وحدث مع الجهمية قوم شبّهوا الله بخلقه، وهذا معروف عن قوم من متقدمي الشيعة كهشام بن الحكم وهشام بن سالم، وإن كان الإمامية الإثنا عشرية بعد سلكوا في الجملة مسلك المعتزلة في الصفات والقدر[1]، فضلاً عن دخول هذين الأصلين على أكثر أئمة الزيدية، فإن هذا مشهور في مقالاتهم[2] وأنكر السلف مقالة هؤلاء وهؤلاء، وتواتر عنهم إثبات معاني الصفات، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحابهم كعبدالله بن أحمد في السنة، وابن أبي عاصم والخلال في السنة وكذا الآجري في الشريعة، واللالكائي في أصول أهل السنة، وعثمان بن سعيد في الرد على الجهمية، والرد على الجهمية للبخاري، والتوحيد لابن خزيمة ولابن منده والإبانة لابن بطة، وغير هؤلاء.

والمقصود أن إثبات السلف للصفات، وبيانهم معاني آيات الصفات أمر متواتر ولم يكن مسلكهم ما ذكره أبو المعالي وأمثاله من قولهم بالتفويض مع الجزم بامتناع ظواهرها، فإن هذا قول متناقض في نفسه يعلم فساده بالعقل والشرع، وبهذا لم يكن عند التحقيق مذهباً لطائفة مختصة من طوائف المسلمين، ولهذا حكى الرازي وجوب التأويل لما هو من الأخبار عن جميع المتكلمين، بل زعمه مذهباً لسائر المسلمين[3]، ولما كان إثبات الصفات شائعاً في كلام أئمة السلف صار أئمة النفاة من المعتزلة وغيرهم يصفونهم بالتشبيه والتجسيم، وهؤلاء المعتزلة وغيرهم من قدماء النفاة الذين كانوا

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٥/٢٠ــ ٢٥، ٥٤٠ــ ٥٥٧)، منهاج السنة (١/٧٠ــ ٧٣، ٣٠٦ــ ٣١٦)، المقالات للأشعري (١/١٠٦ــ ١١٣).

(٢) المقالات للأشعري (١/١٤٦ ــ ١٤٨) .

(٣) أساس التقديس (١٠٥)، نهاية العقول [مخطوط] لوحة: ١٤.

زمن السلف، أخبر بحقيقة مذهب السلف من هؤلاء، ولو كان مذهب الأئمة تفويض آيات الصفات لما أمكن فرض التشبيه في ذلك، بل هذا التفويض الذي ذكره أبو المعالي وابن الخطيب في بعض جمله حقيقته من جنس قول المعتزلة والنفاة، قال الرازي: "الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف: حاصل هذا المذهب أن هذا المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها . . ."(١).

وهذا الذي ذكره يتبين به أن هذا التفويض من جنس قول المعتزلة وأئمة النفاة الجهمية، فإنه تضمن اعتقاد أنه ليس في نفس الأمر صفة دلت عليها هذه النصوص وهذا مما يعلم عند أئمة السنة والجماعة، وأئمة المعتزلة، وأئمة هؤلاء الصفاتية كأبي محمد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأمثال هؤلاء وغيرهم غلطهم على السلف، فيه فإن النزاع الذي ذكره سائر من تكلم في هذا الباب من أهل السنة والحديث، وأهل الكلام من المعتزلة وأئمة الأشعرية، وغيرهم بين أئمة السلف، وأئمة الجهمية والمعتزلة كان في إثبات معاني هذه النصوص بإثبات صفات الباري من جهتها، ولم يكن النزاع بين هؤلاء في بيان المراد مع اعتقاد انتفاء دلالتها على الصفات. و"الظاهر" لفظ صار فيه إجمال واشتراك، ولهذا لزم فيه الاستفصال، فإن من أئمة المتكلمين من صار يعني به التشبيه وهؤلاء امتنع عليهم إثبات ما نفوه من الصفات إلا بإثبات ما ظنوه لازماً له من التشبيه، وهذا الذي يسلكه أمثال أبي المعالي والرازي في نصوص العلو ونحوها مما أجمع عليه السلف، وأئمةُ هؤلاء الصفاتية كابن كلاب والأشعري وأمثالهما.

والمقصود أن هؤلاء المتأخرين كأبي المعالي وابن الخطيب لما تعذر عليهم إثبات ما ينفونه من الصفات إلا بإثبات التشبيه صاروا يقطعون بانتفائه في نفس الأمر، ويحكون عن السلف انتفاء ذلك عندهم، ويجعلون محصل الخلاف بين السلف والجهمية والمعتزلة في تعيين المراد بهذه الآيات، وهذا غلط على سائر الطوائف السلفية والجهمية والمعتزلة والكلابية وأئمة الأشعرية، وصاروا يظنون أن السلف يحرّمون هذا التأويل وينهون عنه الذي هو عند هؤلاء تعيين المراد فيما يعلم انتفاء دلالته على الصفات، ويحكون عن

---

(١) أساس التقديس (٢٣٦) .

قدماء المتكلمين وجمهورهم وجوب التأويل الذي هو عند هؤلاء تعيين المراد، فظن ابن الخطيب وأمثاله أنهم توسطوا فجوزوا هذا وهذا، وصار هو وأمثاله يميلون إلى هذا تارة وإلى هذا تارة، ويجعلون ما يزعمونه طريقاً للسلف منتهى الواحد من هؤلاء عند الحيرة(١).

والمقصود أن طريق التفويض معلوم الفساد في العقل والشرع، ولهذا كان أعيان متقدمي الطوائف معرضين عنه، وظهر عند متقدمي هؤلاء ثلاثة أقوال: قول أئمة الحديث بإثبات الصفات ونفي التشبيه، وقول النفاة الجهمية والمعتزلة، وقول المشبهة من متقدمي الشيعة، ولما جاء أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب وهو من أئمة الكلام الكبار، وافق النفاة من المعتزلة وغيرهم على أصلهم الذي بنوا عليه نفي الصفات وخالفهم فيه نوع مخالفة فصار يوافق المعتزلة في مسائل من الصفات بما يقتضيه هذا الأصل، وينفي الصفات الفعلية الذي يسميها أصحاب هذا الأصل حلول الحوادث ويوافق أئمة الحديث في أصول الصفات اللازمة، فصار هو وأصحابه كذلك حتى جاء أبو الحسن الأشعري ورد على المعتزلة ومال إلى طريقة ابن كلاب في الصفات، وصار يعظم أئمة السنة والجماعة وينتسب إليهم، فصار عنده تعظيم لأئمة الحديث وموافقة لهم وعنده موافقة لابن كلاب فيما وافق فيه المعتزلة، بل كان ابن كلاب أحكم منه بما يوافق السنة والجماعة في هذا الأصل.

والمقصود أن عناية أبي الحسن بنصرة مذهب أهل الحديث وانتسابه إليهم أمر معروف عند أصحابه وغيرهم، وإن كان غلط عليهم في كثير من المسائل و لم يخلص له مذهبهم على التفصيل، ولهذا كان قوله فيه حسن في جمله ، كما ذكر ذلك في مقالاته، وعند التفصيل يوافقهم في مسائل ويخالفهم في أخرى، ويقارب طريقتهم في الإبانة، ولما جاء أصحابه الكبار صاروا يسلكون ما هو من جنس طريقته خاصة من اشتغل منهم بالحديث كالبيهقي وأمثاله، وصار فيهم بعد ذلك قوم مالوا إلى طريقة

---

(١) العقيدة النظامية (٢٣)، طبقات السبكي (١٩١/٥)، العلو للذهبي (١٨٨)، قانون التأويل (١٦)، المنقذ من الضلال (٢٤ ــ ٢٥) ، إلجام العوام (٨٩) ، نهاية الأقدام للشهرستاني (٣) .

المعتزلة كحال أبي المعالي وأتباعه وأبي عبدالله الرازي وأبي الحسن الآمدي وأمثالهما ممن أدخل في المذهب ما ليس منه من مقالات الفلاسفة وغيرهم، وصار هذا النوع بما عرفوا لأئمتهم من العناية بقول أئمة السلف[1]، ومما عُلم بالتواتر عند سائر الطوائف أن أئمة السلف لم يشتغلوا بتأويل نصوص الصفات، فصاروا يعظمون هذا المعنى ويقرون به في الجملة، ودخل عليهم محصل قول المعتزلة، وطردوا الأصل الذي شاركهم فيه مقدم هؤلاء الصفاتية عبدالله بن سعيد بن كلاب وصار هذا النوع يتعذر عليهم إثبات الصفات إلا سبعاً أو ثمانيا، ويجعلون ما عداها مما يعلم انتفاؤه في نفس الأمر، فصاروا يرومون الجمع بين طريقة هؤلاء وهؤلاء بما ذكروه، فهذا محصل طريقتهم في الجملة ولهذا إذا تكلم أمثال هؤلاء فيما يعلم القول بإثباته عند أئمة السلف كالقول بالعلو يجعلون ذلك من مقالات الحنابلة، كما سلك ذلك الرازي في أساس التقديس[2]، ولهذا يجعل هو وأمثاله إثبات علو الذات مستلزماً للتحيز الذي هو من عوارض الأجسام المحدثات[3].

وبالجملة فهذا مقام ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، ولما كان هؤلاء النفاة من سائر الطوائف قد استقر عندهم أن آي الكتاب جاءت ظواهرها بإثبات هذه الصفات التي تعذر عليهم إثباتها أو بعضها إلا مقرونة بلوازم الحدوث، والتركيب تكلموا في موجب ورودها على هذه الظواهر في آيات القرآن، قال الرازي في أساس التقديس: "اعلم أن ذكر هذه المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات وفي النبوات وفي الشرائع، أما في الإلهيات فلأنّ المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة حتى صاروا جاهلين بالله تعالى، وواصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم . . . ومن المعلوم بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال الخلق ووقوعهم في التجسيم والتشبيه . . . وأيضاً فهب أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام في

---

(١) الفتاوى (٥١/٦ ـــ ٦٠ ، ٥٢٠ ـــ ٥٢٢) .

(٢) أساس التقديس (١٩ ، ٢٠) .

(٣) أساس التقديس (٦٢) .

المجاز لكن من الكلام مجاز موهم لقول باطل واعتقاد فاسد وعليه فإنه كان يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح به لا بالمتشابهات ليصير ذلك سبباً لزوال الإيهام الباطل، ولا يوجد في القرآن ألفاظ تدل على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح . . . واعلم أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في إنزال المتشابهات، الأول: أنه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب . . . والثاني: لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد، فكان على هذا التقدير تصريحه مبطلاً لكل ما سوى هذا المذهب، وذلك مما ينفر منه أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به، أما لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه ويؤيد مقالته، وحينئذ ينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب، وإذا بالغوا في التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات، وبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله فيصل إلى الحق، والثالث: أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والحجة، أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، وحينئذ يبقى الجهل والتقليد والرابع: أن القرآن لما كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر إلى تعلم طريق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك إلى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه وطرق الترجيحات ولو لم يكن القرآن مشتملاً على هذه المتشابهات لم يفتقر إلى شيء من ذلك فكان لإيراد المتشابهات هذه الفوائد، الخامس ــ وهو السبب الأقوى ــ: أن القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه، ويكون

ذلك مخلوطاً بما يدل على الحق الصريح . . . "[1].

فهذا الذي ذكره في ظواهر الآيات إنما بناه على ما عرفه من التوحيد، ولو كانت ظواهر الآيات لا تفيد إلا التشبيه في مقام الإثبات، وآيات التنزيه لا تدل بالتصريح، لكان مقتضى هذا أن القرآن لم يبين للناس حقيقة التوحيد بل نطق بضدها في الجملة ومعلوم أن هذه المفسدة لا تقابلها في القدر ما ذكره من المصالح إن سلّم بكونها مصالح في نفس الأمر، وحقيقة ما ذكر: إما أن تكون المصلحة يمكن تحصيلها بغير ذلك كزيادة ثواب المكلفين، فإن هذا يكون بما شرعه الله من العبادات الظاهرة والباطنة، وليس بالتأويل الذي لو سلم مرادهم فيه لوجب قصره على الراسخين في العلم، فإن هؤلاء المتكلمين لا يختلفون في أن العامة من المسلمين لا يشتغلون بتأويلها فيلزم من هذا أن يكون ما يحصله أرباب المعارف والنظر لزيادة ثوابهم هو المقصود من آيات الصفات في القرآن، وإن كانت في نفس الأمر فتنة لسواد المسلمين وعامتهم بما يعتقدون من التشبيه، فإن هؤلاء العامة باتفاق المتكلمين لا يعرفون الحق إلا من جهة آي الكتاب، وهذا يعلم فساده في العقل والشرع، وهذا الوجه هو أجود ما ذكره أرباب الكلام في هذا المقام، أما الأوجه الأخرى فهي أظهر منه في الامتناع الشرعي فإن قوله في الوجه الثاني: "لو كان القرآن كله محكماً لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد" جملة مجملة، ومقصوده في هذا الوجه ألا يكون القرآن مبطلاً لمذهب طائفة من الطوائف مع تناقض هذه الطوائف فيما يوردونه في هذا الباب، وهذا يعلم بالضرورة فساده فإن القرآن إنما نزل هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان، ثم إن هذا على فرض التسليم به ممتنع على قول عامة المتكلمين والمتفلسفة، فإن عامة هؤلاء يقولون: إن القرآن جاء بما يعارض التوحيد في آيات الإثبات فإن ظاهرها عند سائر هؤلاء التشبيه، والقول الفصل يمتنع أن يفهم منه أرباب العقول المقالات المتناقضة، ولهذا إنما اشتغل هؤلاء بالتأويل لما قرروه من معارضة الظواهر لحقيقة التوحيد فكيف مع هذا يقال: يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يقوي مذهبه، وأما الثالث: فهو مبني على أن التدين

---

(١) أساس التقديس (٢٤٧ ــ ٢٥٠) .

بما في القرآن وعدم معارضة ذلك بالعقل نوع من الجهل والتقليد، وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره، فإن الدلائل التي ذكر الاستعانة بها يقصد بها كما هو صريح في كتب هؤلاء الدلائل التي بنوا عليها نفي الصفات أو بعضها، فإن الرازي يثبت بعض الصفات وينفي أكثرها، وهو بين طريقة أبي الحسن الأشعري ومتقدمي أصحابه وطريقة المعتزلة المحضة، وأما الرابع فهو من جنس ما تقدم، فإن من المعلوم فساده عقلاً وشرعاً أن يكون المقصود من مجيء ما يقال أنه يقود إلى التشبيه الذي هو كفر باتفاق هؤلاء، ولا يقع التصريح بالتوحيد والتنزيه، ويكون مصلحة ذلك دعوة الناس إلى تعلم صناعة الكلام في اللغة والشريعة فيما ذكره من العلوم المولدة التي دخل فيها غلط كثير على المسلمين في لسانهم وشريعتهم مع ما هي عليه من الصواب في الجملة، فإن علم اللغة وأصول الفقه تكلم فيها قوم من متكلمة المسلمين ، وصاروا يميلون إلى رسم هذه العلوم بما استقر عندهم من المعارف والعلوم في الإلهيات التي بنوها على ما قرروه في كتبهم الإلهية من المقدمات العقلية التي يعلم أن نزاعهم فيها فوق نزاع أهل الشريعة والفقه في دلائلهم ومسائلهم، وجعلوا ما ذكره كثير من هؤلاء في علوم اللغة وأصول الفقه من القول بالمجاز طريقاً لنفي حقيقة أخبار الصفات، وأن هذه الآيات لا تدل على الصفات في نفس الأمر، ولهذا عاب بعض كبار علماء المسلمين المجاز من هذه الجهة وأما أنه يقع في كلام العرب، بل وفي القرآن ما هو من حذف المعلوم فإن هذا لا ينازع فيه أحد من أهل المعرفة البتة، وكذا ما يقع من الاشتراك في بعض الألفاظ كلفظ اليد وغيرها أمر متفق عليه بين أهل المعرفة من سائر الطوائف، ولما تكلم بعض العلماء المحققين كابن تيمية في نفي المجاز[1] ظن من ظن أنه ينفي هذه الموارد المسلمات التي تسميها مجازاً اصطلاح محض لا يمكن أن يؤثر في مسائل الصفات، ثم إنه من المعلوم أن الافتقار إلى تعلم هذه العلوم وطرق الترجيح لا يتوقف على مجيء هذه الآيات في الصفات، بل في القرآن والسنة من الأحكام والمعارف ما يحتاج الناس إلى معرفة طرق تحصيله بعدما فسد اللسان ودخل العجم في الإسلام، ولهذا لم تكن هذه العلوم معروفة

---

(١) انظر الفتاوى (٥/٣٥١ ـــ ٣٧٤) .

زمن الصحابة؛ لأن الحق المطلوب من جهتها ثابت عندهم.

وفي الجملة فهذه الجوابات التي ذكرها الرازي أصولها معروفة عن المعتزلة والفلاسفة، فإنه عيال على هؤلاء فيما يختص به من المسائل الكبار، ولهذا فإن الوجه الأول المتضمن قصد زيادة الثواب من ورود الظواهر، وكذا الثالث المتضمن طلب الدلائل العقلية ليزول الجهل والتقليد الذي حقيقته أن هذه الآيات لو كانت محكمة في التوحيد لكان هذا العلم المأخوذ من جهتها جهلاً وتقليداً، فجاءت متشابهة حتى يمكن ورود المعارض العقلي عليها، فهذان الوجهان مأخوذان عن أئمة المعتزلة، قال القاضي عبدالجبار بعد أن ذكر هذه المسائل: "وقد ذكر أصحابنا في وجه ذلك وجوهاً لا مزيد عليها، أحد الوجوه: أنه تعالى لما أن كلفنا النظر وحثنا عليه ونهانا عن التقليد ومنعنا منه جعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنظر وصارفاً عن الجهل والتقليد، والثاني: أنه جعل القرآن على هذا الوجه ليكون تكليفنا به أشق ويكون في باب الثواب أدخل . . ."[1].

والوجه الأول الذي ذكره القاضي مبني على مقدمات أحدها: وجوب النظر على كل أحد من أهل التكليف، والثانية: أن النظر لا يتحصل إلا بهذا الذي ذكره والثالثة : أن التأويل يحصل به نظر صحيح يوجب المعرفة، وسائر هذه المقدمات الثلاث ينازعهم فيها جماهير المسلمين من أهل السنة والحديث والصوفية وطوائف من الشيعة والمتكلمين، ثم ذكر القاضي وجهاً ثالثاً خيراً مما ذكر الرازي في تأسيسه[2].

والمقصود أن هذين الوجهين هما من أجوبة أئمة المعتزلة قبل هؤلاء، والوجه الثاني والرابع فيها من الضعف والتناقض ما أوجب إعراض أئمة الطوائف الكلامية والفلسفية عن اعتمادها.

وأما الوجه الخامس الذي قواه أبو عبدالله الرازي فإنما دخل عليه من كلام ابن سينا ومن سلك مسلكه من الفلاسفة المليين، قال ابن سينا في الرسالة الأضحوية: "...

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٩٩ ــ ٦٠٠) .

(٢) شرح الأصول (٦٠٠) .

من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقـرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور، ولو ألقى هذا ــ على هذه الصورة ــ إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلاً، ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له، وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى . . ."[1].

وهذه الطريقة في الجملة معروفة عن الفلاسفة المليين ، وهذا الذي ذكره ابن سينا يقع ما هو قريب منه في طريقة أبي الوليد بن رشد، فإنه قال في الكشف عن منهاج الأدلة: ". . .الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأما ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم، فإذا قيل لهم إن هاهنا موجوداً ليس بجسم أرتفع عنهم التخيل فصار عندهم من قبيل المعدوم، ولا سيما إذا قيل: إنه لا خارج العالم ولا داخله ولا فوق ولا أسفل. . .وإنما سكت الشرع عن هذه الصفة؛ لأنه لا يعترف بموجود في الغائب أنه ليس بجسم إلا من أدرك ببرهان أن في الشاهد موجوداً بهذه الصفة وهي النفس"[2].

فهذه الطريقة التي سلكها ابن رشد من جنس طريقة ابن سينا، وإن كان ابن رشد أعدل وأقوم في الشريعة من ابن سينا الذي كان أهل بيته من دعاة الإسماعيلية[3]، ولهذا لم يعرف له طريق محمود في الشريعة بخلاف ابن رشد فإنه تفقه على مذهب مالك وصنف فيه بداية المجتهد الذي لخص جمله من شرح أبي عمر بن عبدالبر على موطأ

(١) الرسالة الأضحوية في المعاد (٤٨) .

(٢) الكشف عن منهاج الأدلة (١٣٩ ــ ١٤٥) .

(٣) درء التعارض (٥/١٠) .

مالك، الذي سماه التمهيد، والمقصود أن ابن رشد أقرب من ابن سينا في جمهور هذه الموارد العلمية والعملية، وإن كان ابن سينا أحذق منه بأصول الفلسفة وطرقها، فإن هذا من المسلمات لولا ما أدخل على طريقته من الباطنية والعرفان الذي غلّبت لسان العقل في فلسفة ابن رشد، وإن كان ابن سينا يسلك هذا تارة وهذا تارة، وأبو حامد وأمثاله فرع عن هذه الطريقة فيما ذكروه[1].

والمقصود أن هذا الذي قواه أبو عبدالله الرازي في سبب ورود هذه الظواهر مبني على طريقة الفلاسفة، وفضلاءُ المتكلمين وأئمتهم لا يقولون بها.

*** ***

مسالك أهل القبلة في الصفات الإلهية

ومسالك الطوائف في صفات الباري من أكبر مقامات الخلاف بين أهل القبلة وإن كان ثمت مسالك غالية في صفات الله ، كقول جهم بن صفوان الترمذي، فإن أهل المقالات حكوا عنه الغلو في نفي الصفات وأسماء الرب، ولهذا صار متقدموا أئمة السنة يجعلون القول بنفي الصفات قول الجهمية، إذ صار هذا يقال لنفاة الصفات كما صنّف الدارمي والبخاري وغيرهما الرد على الجهمية[2]، ويكون مراد هؤلاء كل من نفى الصفات، فإن الناس قبل ظهور مقالة عبدالله بن سعيد بن كلاب، كانوا إما مثبتة على طريقة أهل الحديث وإما مشبهة وإما نفاة، وهذه طريقة المعتزلة، ولما أظهر الجهم مقالة النفاة صار هذا المذهب يضاف في الجملة إلى هؤلاء؛ لأنهم أخص من ذكره.

وهؤلاء الذين سمّاهم الأئمة جهمية يجمعهم نفي الصفات، ثم هم في هذا الباب درجات ، فالجهم بن صفوان الذي حكى أهل المقالات عنه أنه يبالغ في نفي الأسماء والصفات، قال الإمام ابن تيمية: "وقول الجهم هو النفي المحض لصفات الله تعالى وهو حقيقة قول القرامطة الباطنية ومنحرفي المتفلسفة كالفارابي وابن سينا"[3]، وقال: "ظهر الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان ومن اتبعهما من المعتزلة وغيرهم على

(١) انظر فيصل التفرقة (٨٤) ، المنقذ من الضلال (٣١ — ٧٠) ، إلجام العوام (٤٦ — ٥٣) ضمن رسائل الغزالي .

(٢) الفتاوى (٥/٢٤) .

(٣) الفتاوى (١٢/٢٠٥) .

إنكار الصفات . . . وزاد الجهم في ذلك هو والغلاة من القرامطة والفلاسفة نحو ذلك فقالوا: وليس له اسم كالشيء والحي والعليم ونحو ذلك . . ."[1].

وقال الشهرستاني: "جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ . . . ووافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفى كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق"[2].

وفي الجملة فما يحكى عن جهم بن صفوان منه ما يجزم بثبوته عنه كنفي الصفات، فإن هذا مما تواتر عنه، كما يذكر ذلك أئمة السنة في كتبهم، وكما ذكر ذلك كبار أئمة المقالات من أهل الكلام كأبي الحسن الأشعري وغيره[3].

وأما كونه يقول إن الله يسمى قادراً فاعلاً خالقاً، فهذا مما لا يجزم به، فإن الجهم تحكى مقالاته بما عرف عنه، فربما وقع مثل هذا على سبيل اللزوم في مذهبه، إذ كان يقول بالجبر والظن أن ما ذكره في مذهبه لا يناسب هذا، فإن هذا ترتيب على ما يظن من المقدمات، والمقصود أن جهم بن صفوان تحكى مقالته على هذا الوجه الذي هو من جنس مقالة ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة، والأقرب أن هذه المقالات كالمذهب المحكي عن جهم بن صفوان ومذهب أبي علي ابن سينا وأبي نصر الفارابي نظريات فلسفية محضة ، وليس لهؤلاء إلا نقلها عن سلفهم من الفلاسفة غير المليين، أما جهم بن صفوان فمن غير اليسير ضبط نقله، إلا أن من البين أن مثل هذا المذهب لا يكون إلا على هذا الوجه، وكذا مذهب ابن سينا وأبي نصر فإنه مركب من مذهب أرسطو وغيره في العلة الأولى، ومثل هذه المذاهب الغالية يجب أن يعرف فيها هذا المعنى، وأنها ليست من مقالات المسلمين، وإذا نقلها أحد أعيان الفلاسفة المليين لم يختلف حكمها، بخلاف

(١) الفتاوى (٥/٣٣ ـ ٣٥) .

(٢) الملل والنحل (٨٦) .

(٣) المقالات (٣٣٨) .

المقالات المولدة في الصفات كقول جمهور المعتزلة، ومتكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية والكرامية وأمثال هؤلاء، وكذا مقتصدة الفلاسفة كأبي البركات صاحب المعتبر وابن رشد الحفيد، فإن هذه المقالات مع ردها فهي مولدة في المسلمين وليست من المقالات التامة لأعيان الفلاسفة وأجناس الكفار غير المسلمين وإن كانت أصولها منقولة عنهم وسائر هذه المقالات على درجات، وجميعها مركبة من مقدمات مأخوذة عن الفلاسفة ومقدمات من العقليات التي رتبها هؤلاء من أهل القبلة ومقدمات يجملونها من الشرع، فهذا يشتركون فيه في الجملة، وهذا من المقامات اللازم معرفتها في الأسماء والأحكام، فقد تكلم سائر الطوائف من المعتزلة والأشعرية وأهل السنة وغيرهم في حكم المخالف في هذا الباب، وهذا مقام مختص، إنما المقصود هنا قصد العلم بأصول المذاهب والعدل فيها، فإن الله يأمر بالعدل والإحسان.

والشهادة بهذه المقالات أو أحكامها على أصحابها لا بد أن تقع بالحق والعلم: ﴿**إلا من شهد بالحق وهم يعلمون**﴾[1]، والمقصود هنا معرفة ما نقل من المقالات بتمامه، وما كان مولداً من جهة مجموعة وإن كان أصله من جنس مقالات الفلاسفة كما هو الشأن في مقالة المعتزلة، فإن أصلها من جنس مقالة الفلاسفة كابن سينا وأمثاله، لكنها مركبة من هذا ومن معاقد من الأقيسة ومن مقاصد من الشريعة، ولهذا كان أئمة السنة يجعلون قول النفاة قول الجهمية باعتبار منتهاه وحقيقته، وإن كان المعتزلة بل وعامة المتكلمة يفارقون الفلاسفة في أن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وكذلك الكتب السماوية المنزّلة على الرسل، والفلاسفة يقولون إن مقصودهم التخييل وليس بيان الحق في آيات الكتب السماوية، وأقوال الأنبياء ،بل في مقالات الفلاسفة، وأن الأنبياء خيلوا للعامة لينتفعوا بذلك؛ لأن عقولهم لا يمكن أن تبلغ الحقائق على ما هي عليه[2].

والمقصود أن مذهب نفاة الصفات وأسماء الرب سبحانه ليس مذهباً يمكن أن

---

(١) الزخرف: آية ٨٦.

(٢) درء التعارض (١/٨ــ ١٣)، الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٤ــ ٤٥)، شرح الأصول الخمسة (٥٩٩ــ ٦٠٠).

يكون أخبر به نبي من الأنبياء، أو نزل به كتاب من عند الله، ولهذا كان أئمة هذا المذهب وحذّاقه يصرحون بأن طريقتهم هذه ليست هي طريقة الأنبياء وأن الكتب السماوية والأنبياء أتوا بضدها كما يذكر ذلك ابن سينا في رسالته الأضحوية[١]، قال: "فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل"[٢].

وفي الجملة فنفي سائر الصفات من المقالات التي ليس لها أثر في كلام الأنبياء بخلاف مقالات الخوارج والمرجئة والإمامية والوعيدية، فإن هؤلاء يظنون أن ما قالوه هو الذي نزل به الكتاب وبينه الرسول ﷺ، وهؤلاء يحتجون بما هو من النصوص السمعية على مفصل مقالتهم بخلاف النفاة المحضة، فإنّ حذّاقهم يقرون أن ذلك لا يلتقي من الوحي على هذا الوجه.

* * * * * *

مقالات أهل القبلة ومسالكهم في الصفات

أما مقالات أهل القبلة ومسالكهم في الصفات فقول السلف إثبات سائر صفات الكمال لله التي نطق بها الكتاب وجاء بها الرسول ﷺ، مع نفي التشبيه والتمثيل عنه سبحانه، وطريقتهم في الصفات على ما ذكره مالك وغيره في الاستواء، قال: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة"، وقال الأوزاعي: "كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله تعالى ذِكْرُه فوق عرشه ونؤمن بما جاءت به السنة من صفاته"، وقال محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات في صفة الرب عزّ وجل . . ." [٣]، وقال عمدة متأخري السلفية أبو العباس ابن تيمية: "القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله وبما وصفه به السابقون الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث"، قال الإمام أحمد رضي الله عنه:

(١) الرسالة الأضحوية (٤٤ـ ٤٥).

(٢) الرسالة الأضحوية (٥٠) .

(٣) الفتاوى (٥/٣٩ ــ ٤٢) .

لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله ﷺ لا يتجاوز القرآن والحديث. ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، ونعلم أن ما وصف الله به من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي، بل معناه يعرف من حيث يعرف مقصود المتكلم بكلامه. . .

وهو سبحانه مع ذلك ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ولا في أفعاله، فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة وله أفعال حقيقة فكذلك له صفات حقيقة، وهو ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وكل ما أوجب نقصاً أو حدوثاً فإن الله منزه عنه حقيقة، فإنه سبحانه مستحق للكمال الذي لا غاية فوقه، ويمتنع عليه الحدوث لامتناع العدم عليه واستلزام الحدوث سابقة العدم ولافتقار المحدث إلى محدث، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى، ومذهب السلف بين التعطيل والتمثيل فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه كما لا يمثلون ذاته بذات خلقه، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا . . .فإنه إذا قال القائل: لو كان فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً، وكل ذلك محال ونحو ذلك من الكلام: فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم، أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها كي يلزم من سائر الأجسام . . .
والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستوٍ على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها . . ." [1].

---

(١) الفتوى الحموية ضمن (ج٥/٢٦ ــ ٢٨) .

وقال: "السلف كلهم أنكروا على الجهمية النفاة وقالوا بالإثبات، وأفصحوا به وكلامهم في الإثبات والإنكار على النفاة أكثر من أن يمكن إثباته في هذا المكان وكلام الأئمة المشاهير مثل مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة وحماد بن زيد وحماد ابن سلمة وعبدالرحمن بن مهدي ووكيع بن الجراح والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق ابن راهويه وأبي عبيد وأئمة أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد موجود كثير لا يحصيه أحد وجواب مالك في ذلك صريح في الإثبات، فإن السائل قال له: يا أبا عبدالله ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1] كيف استوى؟ فقال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول، وفي لفظ استواؤه معلوم أو معقول، والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، فقد أخبر رضي الله عنه بأن نفس الاستواء معلوم وأن كيفية الاستواء مجهولة، وهذا بعينه قول أهل الإثبات، وأما النفاة فما يثبتون استواء حتى تجهل كيفيته. . . وإذا كان الاستواء مجهولاً لم يحتج أن يقال: الكيف مجهول، لا سيما إذا كان الاستواء منتفياً، فالمنتفي المعدوم لا كيفية له حتى يقال: هي مجهولة أو معلومة، وكلام مالك صريح في إثبات الاستواء وأنه معلوم وأن له كيفية ، لكن تلك الكيفية مجهولة لنا لا نعلمها نحن، ولهذا بدع السائل الذي سأله عن هذه الكيفية، فإن السؤال إنما يكون عن أمر معلوم لنا ونحن لا نعلم كيفية استوائه وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون الكيفية معلومة لنا . . . وسلف الأمة وأئمتها متفقون على الإثبات رادون على الواقفة والنفاة . . ."[2].

وبالجملة فهذا المذهب المتواتر عن أئمة السلف كما حكى تفصيله من روى مذهبهم عن أعيان أئمة السنة والحديث، كاللالكائي في أصول السنة وابن خزيمة في التوحيد وابن منده في التوحيد والدارمي في الرد على الجهمية والنقض على بشر المريسي وابن أبي عاصم في السنة وابن بطة في الإبانة والخلال في السنة والبخاري في خلق أفعال العباد وغير هؤلاء، وكذا ما ذكره أبو بكر البيهقي في الأسماء والصفات وأبو سليمان الخطابي في الغنية وأبو الحسن الأشعري في الإبانة والمقالات، وإن كان

---

(١) طه: آية ٥.

(٢) الفتاوى (٥/١٨٠ ــ ١٨٣) .

أمثال هؤلاء محكمين لجمل كلام السلف، ويقع لهم وَهْمٌ في تفصيل مذهبهم وهذا معنى يجب معرفته، فإن ما يقال فيه: إنه مذهب السلف يعلم من جهة قول السلف له بنقل ذلك عن أعيانهم أو بحكاية الإجماع على هذا ممن يعرف مذهب السلف، وهذا مقام يغلط فيه بعض أهل الكلام من الصفاتية وبعض المنتسبين إلى الأئمة، فإنهم يجعلون مذهب السلف ما تحصل عندهم بنوع استدلال واجتهاد، كما حكى طائفة من متكلمة الصفاتية التفويض مذهباً للسلف، وهذا يذكره عنهم أبو المعالي في الرسالة النظامية[1] وأبو حامد الغزالي في إلجام العوام[2]، وابن الخطيب الرازي[3]، مع أن هذا التفويض الذي يذكره هؤلاء يقيدونه بالجزم بأن ظاهر النصوص غير مراد[4]، وبعض متكلمة الصفاتية لا يجعلون للسلف طريقة واحدة كما يذكر ذلك الشهرستاني، فإنه قال: "اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ولا يفرِّقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً، وكذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية . . . فبالغ بعض السلف في إثبات الصفات إلى حد التشبيه بصفات المحدثات، واقتصر بعضهم على صفات دلت الأفعال عليها وما ورد به الخبر فافترقوا فرقتين: فمنهم من أوَّله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل، وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء. . ."[5].

فأمثال هؤلاء من متكلمة الصفاتية لما لم يكن شعار مذهبهم ترك انتحال مذهب السلف، بل كان الأشعري معظماً لطريقة أئمة السنة أحمد وغيره، وينتسب إليهم كما

(١) الرسالة النظامية (٢٣) .

(٢) إلجام العوام (٤١ ــ ٤٦) .

(٣) أساس التقديس للرازي (٢٣٦) .

(٤) المصدر السابق .

(٥) الملل والنحل (٩٢ ــ ٩٣) .

ذكر ذلك في الإبانة[1]، وأصحابه يشاركونه في عدم القدح في السلف وينتسبون إليهم في الفقه والشريعة، ولما سلك أمثال هؤلاء ما يعلمون أنه ليس مسلكاً لجماعة السلف من التأويل في صفات الباري صاروا يقصرون السلف على التفويض، كما هي طريقة أبي المعالي وأبي حامد وابن الخطيب، أو يحكون اختلاف السلف في التأويل كما هي طريقة الشهرستاني، وهذا الذي سلكه أمثال هؤلاء من أهل الكلام لما كانت طريقة متكلمة أهل الإثبات من أصحاب الأشعري وغيرهم مخالفة في أصلها لمقالة المعتزلة فإن أئمة المعتزلة لم يكن من شعارهم انتحال طريقة أهل الحديث[2]، كما هو مسلك فضلاء متكلمة أهل الإثبات، كأبي الحسن الأشعري، أو تجويزها كما هو قول جمهورهم، وأبو الحسن أعلم بطريقة السلف من متكلمة أصحابه، ولهذا كان يذكر هو وأئمة أصحابه كالقاضي أبو بكر ابن الطيب إثبات ما هو من الصفات الخبرية وغيرها ويجعلون ذلك مسلك المثبتة وخلافه قول المعتزلة والجهمية[3]، ولما كانت طريقة متأخريهم كأبي المعالي وأبي حامد والرازي والآمدي مخالفة لطريقة هؤلاء في الصفات الخبرية، وما هو من الصفات اللازمة، سلكوا هذه الطريقة التي ذكروها، وإنما أضافوا التفويض في أمثال هذا إلى السلف لما تحصل لهم صواب انتفاء هذه الصفات في نفس الأمر وهم يعلمون أن أئمة السنة والحديث ليسوا على ضلال محض في هذا الباب ويعلمون تركهم للتأويل، فصاروا يذكرون مذهب السلف على هذا التحصيل.

والمقصود أن إبطال طريقة السلف والتصريح بمخالفتها وفسادها كان شعار الجهمية والمعتزلة الذين عارضهم السلف أئمة السنة والحديث، ولما ذهبت سورة المعتزلة في زمن المتوكل العباسي وظهرت مقالة ابن كلاب في بعض الأمصار العراقية والخراسانية، ثم لما حدث ظهور مذهب أبي الحسن الأشعري وانتسابه إلى أهل السنة والحديث وسلوك جمهور متكلمة المثبتة مسلكه في الجملة وانتحالهم لطريقته، صاروا

---

(١) الإبانة للأشعري (٩ ، ١٤ ــ ١٥) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٤/١٥٥ ــ ١٥٦) .

(٣) الإبانة للأشعري (٥١) ، التمهيد للباقلاني (٢٩٥) .

يحكون مذهب السلف بما لا يعارض طريقتهم، والمعتزلة من هذا الوجه أخبر بحقيقة مذهب أهل الحديث من متأخري الأشعرية كأبي المعالي وأبي عبدالله الرازي وأمثالهما فإن هؤلاء يجعلون طريقة السلف طريقة متعذرة في العقل والشرع، ولهذا لم تعرف هذه الطريقة لطائفة مختصة في المسلمين زمن ظهور المقالات، والذين يحكون المقالات كأبي الحسن لا يذكرونها، والطريقة إنما تعرف بمقالات أصحابها وتواترها، وهذا الذي يحكيه بعض متأخري المتكلمين في تحصيل طريقة السلف يوافقهم عليه طائفة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة المعظمين للسنة والجماعة، المائلين إلى طريقة متكلمة أهل الإثبات.

وقوم من المنتسبين للسنة والحديث يحكون عن بعض أعيان أئمة السلف ما هو من التأويل، فقد تكلم طائفة من أصحاب الأئمة في النصوص التي فيها فعل الرب اللازم كالإتيان والمجيء ونحو ذلك، ونقلوا عن مالك وأحمد في تأويل هذا قولاً، حتى إن بعض متأخري أصحاب أحمد كأبي الحسن ابن الزاغوني وغيره، ذكر عن أحمد روايتين في تأويل هذا الباب وحده، وابن عقيل طرد روايتين في التأويل في غير هذا، وإن كان انتهى أمر ابن عقيل إلى ترك التأويل وذمه، فإنه تارة يوجبه وتارة يحرمه وتارة يسوغه والتأويل إنما دخل عليه من كلام المعتزلة، فإنه أخذ في مبدأ أمره عن أبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن التبان المعتزليين، وكانا من أصحاب أبي الحسين البصري، ولهذا يوافقهم تارة في الصفات الخبرية التي يسميها الإضافات، وكذلك ابن الجوزي يوافقه في بعض كلامه على مثل هذا، والمتواتر عند أحمد وهو الذي عليه المحققون من أصحابه، وهو قول جمهور أصحابه وعليه سائر متقدميهم منع التأويل في سائر الصفات، وما يحكى عن أحمد وغيره من أئمة السنة والحديث من التأويل هو في الجملة غلط محض، ومنهم من يلتبس بما يذكر عنه في بعض الروايات، فإن حنبل بن إسحاق نقل في أجوبة أحمد في الفتنة أن القائلين بخلق القرآن احتجوا عليه بقول النبي ﷺ: "تجيء البقرة وآل عمران"[1]، فذكر أحمد أن المراد ثواب القرآن، وهذا قوله وقول غيره من أهل السنة

---

(١) رواه مسلم (٤٠٣/١) رقم (٨٠٤).

لكن نقل حنبل أنه عارضهم بقوله تعالى: **﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله﴾**[1]، قال: قيل: إنما يأتي أمره، هكذا ذكر حنبل بن إسحاق، و لم ينقل ذلك غيره ممن نقل أجوبته عنه كعبدالله وصالح وأبي داود، فاختلف أصحاب أحمد في هذا: فمنهم من غلط حنبل وهذه طريقة أبي إسحاق ابن شاقلا، ومنهم من قال: إن ذلك منه على جهة الإلزام وهذا مما هو بيِّن في الإلزام، ومنهم من جعل ذلك رواية عنه بتأويل ذلك، وابن عقيل وابن الجوزي يعتمدون هذه الرواية، ولا ريب أن المتواتر عن أحمد يناقض ذلك، وإثباته للصفات الفعلية أمر متواتر عنه، وهذا من مقامات الإشكال عند بعض المتأخرين من أصحابه اللذين عندهم لبس في هذا الباب من جهة ما دخل عليهم من كلام المتكلمين[2]، وأما أئمة أصحابه السالكون طريقة أهل الحديث المحضة، فيعلمون أنه يمتنع تأويل هذا الباب عنده وعند غيره من أئمة السنة والحديث، وأكثر ما يحكى عن الأئمة المتقدمين من التأويل غلط محض عليهم، كما يذكر أبو حامد عن بعض الحنابلة أن أحمد تأول ثلاثة من الآثار، وكذلك ما يحكى عن مالك من التأويل[3].

والمقصود أن من أصحاب الأئمة من يجتهد في معرفة طريقة إمامه، ولا يصيب الحق في نفس الأمر، وطريقة الأئمة إنما تعرف بمقالاتهم التي نصوا عليها بالأسانيد الموصولة إليهم، وليس في مثل هذا عن الأئمة المتقدمين ما هو من التأويل، ولهذا كان كبار أئمة المتكلمين من المتأخرين يعلمون أن هذه الطريقة ليست طريقة أئمة السنة والحديث، كما يصرح بذلك أبو المعالي وأبو حامد والرازي. ومن أصحاب الأئمة من قد يغلو في الإثبات ويزيد على طريقة أئمة السنة والحديث[4]، وهذا يقع في كلام أبي عبدالله بن حامد ومن سلك طريقه[5]، وكعبد الرحمن بن أبي عبدالله بن منده، فإنه قال بخلو العرش من الباري عند نزوله، وصنّف في ذلك مصنفاً ومعلوم أن هذا لم يقله

---

(١) البقرة: آية ٢٠٨.

(٢) الفتاوى لابن تيمية (١٦٤/٤) (٥٣/٦) .

(٣) انظر الفتاوى (٣٩٧/٥ — ٤٠٢) .

(٤) انظر الفتاوى (٥١/٦ ، ٥٢) .

(٥) الفتاوى (٥٢/٦) .

أحد من السلف البتة[1].

ولهذا كان ابن الجوزي وأمثاله لا يطعنون على سائر الحنابلة فضلا عن أحمد، بل يطعنون في طريقة من كان يقع في كلامه زيادة في الإثبات، وإن كان ابن الجوزي حكى عن بعض الحنابلة ما لم يقولوه من مقالات التشبيه التي لم يقل بها أحد من أصحاب أحمد، والمقصود أنه لا يذم جنس الحنابلة، بل يعارض طريقة أبي عبدالله بن حامد وأبي يعلى وأمثالهم، ويحتج عليهم بمقالات كثير من الحنابلة كالتميميين وابن عقيل وأمثالهم لميل هؤلاء لطريقة الكلابية ومتكلمة أهل الإثبات كالأشعري وأصحابه[2].

وابن الجوزي شأنه شأن غيره ممن تعذر عليهم تحقيق مذهب السلف فصاروا يضيفونهم إلى نوع من التأويل أو التفويض مع أن جمهور أصحابهم والمتواتر عن أئمتهم يخالف هذا وهذا.

وأبو محمد بن حزم لما تكلم في الصفات وهو يعظم طريقة أهل الحديث وينتحلها ويعظم شأن السلف ويبالغ في ذم الطوائف المخالفة لهم، ذكر محصله في مذهبهم في الصفات بما لم يقله أحد قبله عنهم، فإنه جعل إطلاق لفظ الصفات ليس من مذهبهم البتة، بل هو عنده بدعة منكرة[3]، وهذا أظهر من أن يجاب ابن حزم فيه، فإن كتب السنة التي نقلت مذهب أئمة السلف متواترة في إطلاق هذا، كالتوحيد لابن خزيمة ولابن مندة والسنة لعبدالله بن أحمد والخلال وابن أبي عاصم والإبانة لابن بطة وشرح أصول السنة للالكائي وغيرها، وقد تقدم ذكر ما تحصل لأبي محمد بن حزم في الأسماء والصفات وأنه من جنس مذهب النفاة من المعتزلة ونحوهم وإن كان يبالغ في ذمهم[4].

والمقصود أن هؤلاء يحكون مذهب السلف بحسب ما ظنوه واجتهدوا في تحصيله، فلا يمكن جعل هذا موجبا لاختلاف الطريقة السلفية في نفس الأمر، كما أن

---

(١) الفتاوى (٥/٢٤٢ ـ ٢٤٣) .

(٢) الفتاوى (٦/١٦٥ ـ ١٦٧) .

(٣) الفصل (٢/٢٨٣ ـ ٢٨٥) .

(٤) انظر الفصل الثالث من الباب الأول ، المبحث الثاني ، الفرع الرابع .

طائفة من مخالفي السلف جعلوا مذهبهم محض التشبيه ، كما هو مسلك أئمة المعتزلة والجهمية مع أئمة السلف والحديث[١]، و لم يكن هذا موجباً لظن التشبيه في طريقة الأئمة عند من غلط على السلف بالتفويض أو التأويل، فهذا مجمل مسلك السلف في هذا الباب.

*** ***

وأما المخالفون لهم فهم طوائف، فالمعروف عن جهم بن صفوان الترمذي والجهمية المحضة نفي سائر أسماء الرب وصفاته، وهؤلاء أول من أظهر نفي أسماء الرب وصفاته في المسلمين[٢]، وهذا المعنى المجمل من قول هؤلاء ذكره أهل المقالات عن الجهم ابن صفوان[٣] وأتباعه وفي تفصيل مذهبه مسائل تحكى عنه، قال الشهرستاني في الملل والنحل: "الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ . . . وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء، منها قوله: لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي تشبيهاً فنفى كونه حياً عالماً، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً؛ لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق . . ."[٤]، وحكى عنه إثبات علوم حادثة للباري تعالى لا في محل وأن من قوله : لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه؛ لأن ذلك يستلزم التغيير[٥] وهذا القول محكي عن بعض متقدمي النظّار كهشام بن الحكم من الإمامية، وهذا من المقالات المنكرة عند المسلمين، ولهذا أنكره المعتزلة مع نفيهم لقيام الصفات بذات الباري، وابن الراوندي يذكر أن هشام الفوطي من المعتزلة يقول به، وأنكرت المعتزلة ذلك، قال أبو الحسين بن الخياط: "قال صاحب الكتاب: وهشام الفوطي يوافق هشام ابن الحكم فيما استشنع من قوله في العلم، ونقول: أنه قد كذب على هشام الفوطي

---

(١) انظر الانتصار لابن الخياط (٦٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٣٥/٦) .

(٣) درء التعارض (١٧٨/٥ ، ١٨٦) (٢٣/٣) (٢٤/٤) (١٧٥/٧) .

(٤) الملل والنحل (٨٦/١) .

(٥) الملل والنحل (٨٧/١) .

كذباً لا شبهة فيه على أحد عرف شيئاً من الكلام، وقول هشام بن الحكم عند هشام الفوطي كفر وشرك وجهل بالله . . ." [1].

وبالجملة فقول جهم بن صفوان منكر عند سائر طوائف المسلمين من المعتزلة ومتكلمة الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وأصحابه والماتريدي وأصحابه، فضلاً عن أهل السنة والحديث فإن قولهم بإنكار مذهبه وإبطاله متواتر عنهم.

وإبطال متكلمة الصفاتية وأهل السنة والحديث لمقالة جهم أمر مستقر، وأما المعتزلة فإنهم يشاركون الجهم بن صفوان في هذا الباب في كثير من موارده مع تشنيعهم عليه، قال ابن الخياط المعتزلي: "وما إضافة صاحب الكتاب لجهم إلى المعتزلة إلا كإضافة العامة لجهم إلى المعتزلة، لقوله بخلق القرآن، وجَهم عند المعتزلة في سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم . . ." [2].

وهذا الذي ذكره المعتزلة لا يفيد أن مقالته مباينة لمقالتهم، بل يتفقون معه في نفي قيام سائر الصفات بذات الباري، وإن كانوا يخالفونه في الأسماء، فهذا مجمل الفرق بينه وبين المعتزلة، ولما كان قوله وقول المعتزلة: نفي قيام الصفات بذات الباري صار السلف من أئمة الحديث يجعلون قول المعتزلة قول الجهمية[3]، باعتبار اتفاقهم على هذا الأصل الذي اتفق أئمة السنة والحديث على إثباته، وصار اسم التجهم له إطلاق محض وإطلاق مشترك، وهو الذي غلب في كلام أئمة السنة والحديث كأحمد وغيره، وإن كان بين الجهمية المحضة والمعتزلة في هذا الباب نوع فرق، وهكذا سائر مقالات المتكلمين في هذا الباب، يكون بينهم فيها نوع اتفاق واختلاف، فالتحقيق أن يعرف موارد الخلاف والوفاق بين هؤلاء ليقوم الناس بالقسط، كما أن الأشعرية ليسوا مثبتة على طريقة أهل الحديث وليسوا نفاة على طريقة المعتزلة، يل يوافقون هؤلاء وهؤلاء.

وفي الجملة فمقالة نفي قيام الصفات بذات الباري كان السلف يسمونها مقالة

---

(١) الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١٢٦) .

(٢) الانتصار (١٢٧) .

(٣) الفتاوى (٦/٥١) .

الجهمية[1]، والقائلون بذلك يشاركون جهماً في نفي الصفات، وإن كانوا ليسوا على طريقته في بقية الأصول، ولهذا دخل المعتزلة في اسم الجهمية عند السلف بنفيهم الصفات وإن كانوا يخالفون جهماً في القدر والأسماء والأحكام والإيمان وغير ذلك كما أن السلف ذموا القدرية، وأرادوا نفاة القدر من أي الطوائف فدخل في ذلك المعتزلة وطوائف من المرجئة وغيرهم.

ولا يلزم من ذلك أن يكون قول كل من نسب إلى التجهم في الصفات واحداً فإن بينهم اختلافاً مشهوراً، ولا يلزم أيضاً أن من نسب إلى التجهم في هذا الباب يكون قوله على قول جهم تماماً، بل جمهور هؤلاء يقع في كلامه من المخالفة له شيء يقربون به من السنة والشريعة، فإن الجهم بن صفوان قوله الذي اشتهر عنه النفي المحض لصفات الله تعالى وهو حقيقة قول منحرفة الفلاسفة كالفارابي وابن سينا، ومقتصدة هؤلاء الفلاسفة المليين كأبي البركات صاحب المعتبر وابن رشد الحفيد مقالتهم خير من مقالة جهم من بعض الأوجه، فإن المشهور عنهم إثبات الأسماء وأحكام الصفات وجمهور المعتزلة من هذا النوع، وفي بعض مقالاتهم ما هو خير من مقالة ابن رشد وأمثاله[2].

والمقصود أن مقالة الجهمية بنفي الصفات هي أفسد مقالة دخلت على المسلمين في أصول الدين، والطريقة التي سلكها هؤلاء الجهمية مأخوذة عن الملاحدة، فإن محصل مقصدهم من الشريعة نفي التشبيه عن الباري وصار عندهم إثبات الصفات هو محض التشبيه عندهم بالطرق التي سلكوها، ولهذا طرد أئمة الباطنية هذا المسلك، فصارت القرامطة الباطنية يسلبون عنه النقيضين، فلا يقال: عالم ولا ليس بعالم ولا قادر ولا ليس بقادر ونحو ذلك، وهذا لم يقله أحد من العقلاء إلا هؤلاء القرامطة الباطنية، وهذا ممتنع في بداهة المعقول وهو تشبيه له سبحانه بالممتنعات، ومعلوم أن مثل هذه المقالة هي مقالة الزنادقة المحضة المنكرين للملل والشرائع[3]، ولهذا صار كثير من الباطنية

---

(١) الفتاوى (٥/٢٢) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٣/٨) (١١/١٤٨) (١٢/٢٠٥ — ٢٠٦) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (١٧/١٠٥ — ١٠٧) (٣/٧ — ٨) .

لا يصلون إلى هذا الحد، بل يقولون: نحن لا ننفي النقيضين، بل نسكت عن إضافة واحد منهما إليه، فلا يقال: عالم ولا جاهل ولا حي ولا ميت، وهذا لون آخر من التعطيل الذي انتهى إليه بعض أئمة الباطنية، وهو الذي قرره أبو يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية، فإنه شرح هذه الطريقة في كتابه هذا، وانتهى إلى هذا القول وصرح به[1].

فهذه المقالات وأمثالها منتهى مقالة الجهمية، وطائفة من النظّار كالشهرستاني والآمدي والرازي راموا درء هذه الطريقة عن قول النفاة، فأجابوا هؤلاء الملاحدة بأن لفظ الموجود والحي والعليم ونحوها مقولة بالاشتراك اللفظي، وهؤلاء متناقضون فإنهم مع هذا يقرون بما هو مستقر عند سائر العقلاء أن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم وحادث وأمثال هذا مع علمهم أن هذا التقسيم لا يكون في الألفاظ المقولة بالاشتراك اللفظي[2]، ومع هذا يقع في كلام هؤلاء النظار من الصفاتية وغيرهم من نظار المسلمين جوابات صالحة عن مقالات الباطنية الملاحدة، كما صنف القاضي أبو بكر كشف الأسرار في الرد عليهم، وهو من أمثل كتب النظار في الرد على هؤلاء.

وقد تكلم في هذا الصنف من الباطنية ووصف فضائحهم القاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي وأبو عبدالله الرازي والقاضي أبو يعلى وأبو الوفا ابن عقيل وهما من أصحاب أحمد، وكذلك أبو المعالي وأبو حامد الغزالي والشهرستاني وغيرهم[3].

* * * * * *

والفلاسفة المليون يوافقون الجهمية في نفي الصفات في الجملة وهم مراتب في هذا الباب، فابن سينا ومن سلك طريقته يصفونه بالسلوب والإضافات دون صفات الإثبات، ويجعلونه واجب الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وجعلوا الصفة هي الموصوف[4]، قال ابن سينا في التعليقات: "الباري لا يوصف بأنه جنس ولا بأنه نوع إذ

---

(١) انظر درء التعارض (٣٢٢/٥ ــ ٣٢٥) .

(٢) درء التعارض (٣٢٤/٥ ــ ٣٢٧) .

(٣) درء التعارض (٨/٥) .

(٤) درء التعارض (٨/٣).

لا مجموع في شخصه ولا متكثر الأشخاص، بل يوصف بأنه شخص ولا نعني به أنه شخص من نوع أو شخص جسماني كشخص الشمس مثلاً، بل إنه شيء متميز بذاته عن سائر المواجودات، وكذلك كل واحد من العقول، ولذلك لا يوصف بأنه كلي ولا بأنه جزئي، ويوصف بأنه عقلي أي مجرد لا أنه كلي. لا كمية لفعل الباري؛ لأن فعله لذاته. لا لداع دعاه إلى ذلك . . .الإرادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل. علم الباري لذاته لا يعلم كما تُعلم الأشياء بعلم والعلم هو عرض يحل النفس . . ." [١].

ومعلوم أن هذا المذهب لم يقع له ذكر في الكتب السماوية وما تكلمت به الأنبياء، ولا هو مما تقر الفطرة بأصوله، وابن سينا وأمثاله يقرون بهذا، قال في الرسالة الأضحوية: "الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحداً مقدساً عن الكم والكيف والأين والمتى والوضع والتغير حتى يصير الاعتقاد به: أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخلة ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور . . . ولهذا ورد التوراة تشبيهاً كله، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر وبعضه تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له . . ." [٢].

والمقصود أن وجود الرب عند ابن سينا وأمثاله وجود بسيط لا صفة له ولا فعل، وهذه في الأصل طريقة أرسطو وأتباعه المشائين [٣]، ولهذا لما ذكر ابن سنيا وجود

---

(١) التعليقات لابن سنيا (٨٠ — ٨١) .

(٢) الرسالة الأضحوية (٤٤ — ٤٥) .

(٣) درء التعارض (٢٨٦/٨ — ٢٨٧)

الكائنات رتبها على هذا الأصل، قال في التعليقات: ". . . اللزوم الذي يلزم عن الباري فإنه في ذاته كامل تام معشوق عالم لذاته. . . وإن هذه الموجودات عنه لازمة عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وعن خيريته . . . الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها . . . الفلك والكواكب تعقل الأول فيستزفها الالتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة. . . النفوس الفلكية تتصور أحوالا تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة فتكون عن حركتها هذه الكائنات وتلك الأحوال. . ."[1]، وقد ذكر أبو حامد الغزالي في رده على الفلاسفة هذا المعنى، قال أبو حامد: "المسألة الثالثة في بيان تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه وأن العالم صنعه وفعله، وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة. . ."[2]، ثم شرح مقالتهم في هذا.

وابن سينا يذكر أنه صدر عن الله عقل ثم عن العقل عقل ونفس وفلك إلى العقل العاشر، فهذه مقولة صدور العقول العشرة والنفوس التسعة معروفة في كتب ابن سينا[3]، وأبو الوليد بن رشد ينكر هذه الطريقة في رده على أبي حامد الغزالي الذي حكى هذا عن الفلاسفة[4]، ويقول هذا من تخرص ابن سينا وأمثاله[5].

وفي الجملة فهذه طريقة يسلكها ابن رشد كثيرا في رده على أبي حامد حيث يجعل كثيرا من المقالات المنكرة الكبار من مقالات ابن سينا وأغلاطه على الفلاسفة، ثم يسلك ابن رشد طريقة مختارة عنده، والحق أن ابن رشد وإن كان أقرب إلى الشريعة من ابن سينا إلا أنه بالغ في التعذير للفلاسفة وجعل كبير السقط من ابن سينا وانتصر لمقالات أرسطو المحضة، ومعلوم أن مقالات أرسطو الذي يعظمه ابن رشد أبلغ في الإلحاد من مقالات ابن سينا، وابن سينا وأمثاله من الملية خير وأعرف بالعلم الإلهي من أرسطو وأمثاله من أئمة الملاحدة، ومع هذا فطريقة ابن رشد خير من طريقة ابن سينا

(١) التعليقات (١٠٣) .

(٢) تهافت الفلاسفة (٨١) .

(٣) درء التعارض (٢٠٥/٣ ، ٤٤٦) (٨١/٥ ، ١٧٤) (١٢٦/٧) (٢٠٣/٨) .

(٤) تهافت الفلاسفة (٩١ــ ٩٣) (٩٤ــ ٩٦).

(٥) تهافت التهافت (١٠٦ــ ١٢٠) (١٤٨ــ ١٥٣).

وأقرب إلى دين المسلمين لولا شغفه بأرسطو، فإنه أبلغ الفلاسفة المليين شغفا واختصاصا بطريقة أرسطو المحضة، ولهذا صار أكثر تغليطه لابن سينا وأبي النصر وأمثالهما في مخالفتهم طريقة أرسطو طاليس، وليس في مخالفتهم للقرآن وكلام الرسولﷺ، فإنه يصدر هو وإياهم من مشكاة واحدة.

وفي الجملة فأرسطو وأتباعه المشاؤون يقرون بأن الأول عندهم لا يفعل شيئا ولا يعلم شيئا ولا يريد شيئا، وجعلوه علة غائية لا علة فاعلية ولا يخصونه بواجب الوجود بل كل قديم عندهم فهو واجب الوجود، وابن سينا لما جاء جعل الباري واجب الوجود مع ما شاركهم فيه من مقالاتهم الفلسفية[1]، ومن المعلوم عند سائر الطوائف أن أرسطو وأمثاله من الفلاسفة اليونان الذين أدخل هؤلاء الفلاسفة المليون مقالاتهم على المسلمين، لم يكن مؤمنا موحدا، ولم يكن يقر برب خالق رازق معبود مطاع، قال الإمام ابن تيمية: "وأما أئمتكم البارعون كأرسطو وذويه فغايته أن يكون مشركا سحارا وزيرا لملك مشرك سحار كالاسكندر بن فيلبس وأمثاله من ملوك اليونان الذين كانوا أهل شرك يعبدون الأوثان، وإنما صار فيهم ما صار من الهدى والفلاح لما دخلت فيهم النصرانية بعد أرسطو بنحو ثلاثمائة سنة وتسع عشرة سنة أو أكثر منها. . ."[2].

وفي الجملة فقول ابن سينا وأمثاله تقع على هذا القدر الذي تقدم، وأما ابن رشد الحفيد فهو خير منه في هذا الباب، حيث يثبت ما هو من الأسماء الحسنى وأحكام الصفات، وإن كان من نفاة الصفات، هذا هو المشهور عنه وعن أبي البركات صاحب المعتبر[3]، قال ابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة: "وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . ."[4]، ثم ذكر

---

(١) درء التعارض (١٣٨/٨ ــ ١٣٩ ، ١٤٤ ــ ١٤٥) .

(٢) درء التعارض (٦٨/٥) .

(٣) الفتاوى (٢٠٥/١٢ ــ ٢٠٦) (٥١٨/٦) .

(٤) الكشف عن مناهج الأدلة (١٢٩) .

طريقة تحصيلها[1]، ومعلوم أن الكتاب العزيز جاء بوصف الباري بهذه الصفات وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن، وتخصيص هذه السبع بالذكر إنما دخل على أبي الوليد بن رشد من متأخري الأشعرية كعبدالقاهر البغدادي[2] وأبي حامد الغزالي[3] وهؤلاء الصفاتية لم يذكروها على المعنى الذي ذكره ابن رشد، وإنما صار إليه هذا الاضطراب بما رامه من تقريب فلسفته للشريعة، ولهذا لما تكلم في هذه الصفات التي ذكرها لم يثبت صفات قائمة بذات الباري، بل ذكر طريقة من أثبتها من المتكلمين ويعني بهم من يقرر ذلك من أئمة الأشعرية، وأبطل هذه الطريقة، ولم يذكر طريقة أهل السنة والحديث في الصفات، والظن أنه لم يعرفها على ما هي عليه، بل ذكر أن الشرع صرح بخلاف حقيقة التوحيد في هذه الصفات، قال: "وإنما كان هذا هكذا؛ لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى . . . "[4]، والمقصود أن ابن رشد يثبت أحكام هذه الصفات، والصفاتية الذين يرد عليهم في هذا أقرب منه إلى الشرع والحق فيه فإنه من نفاة الصفات في نفس الأمر[5].

*** ***

وأما مسلك المعتزلة في صفات الباري، فقال القاضي عبدالجبار بن أحمد: "اعلم أن أول ما يعرف استدلالا من صفات القديم جل وعز إنما هو كونه قادرا وما عداه من الصفات يترتب عليه . . ."[6]، قال الشهرستاني: "والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هي

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة (١٢٩ ــ ١٣١) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٩٠) .

(٣) قواعد العقائد للغزالي ضمن (٩٦ ــ ٩٧) .

(٤) الكشف عن منهاج الأدلة (١٣٠) .

(٥) الكشف عن منهاج الأدلة لابن رشد (٣٤ ــ ١٤٠) ، وانظر الفتاوى لابن تيمية (٥١٨/٦) .

(٦) شرح الأصول الخمسة (١٥١) .

صفات قديمة ومعان قائمة به . . . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق . . . "[1].

وفي الجملة فالمعتزلة ينفون قيام الصفات بذات الباري مطلقاً، ويثبتون ما هو من أحكامها وهي ترجع عند جمهورهم إلى كون الباري حياً عليماً قديراً، وأما كونه مريداً متكلماً فهذا عندهم صفات حادثة أو إضافية[2]، وهم مع هذا يثبتون الأسماء في الجملة[3]، ويقع في كلامهم تفصيل تنزيه الباري عن السلوب ، كما حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في المقالات عنهم، قال: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسد ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء وليس بذي جهات ولا بذي يمين شمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان . . . ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم . . . ولم يزل عالماً قادراً حياً ولا يزال كذلك . . . "[4]، إلى آخر ما ذكره أبو الحسن الأشعري من الجمل عنهم في هذا الباب، وهو من أخبر الناس بمقالاتهم، فإنه كان ربيباً لأبي علي الجبائي، ونشأ في الاعتزال وظهر فيه، حتى صار رأساً في ذلك، ثم أبطل ذلك وتاب منه[5]، قال الأشعري بعد ذلك: "فهذه جملة قولهم في التوحيد، وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيع، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين ولها تاركين"[6].

فهذا القول هو الجامع لهم، ثم يختلفون في تفصيل مقالتهم، قال الأشعري في

---

(١) الملل والنحل (٤٤ ــ ٤٥) ، وانظر منهاج السنة (٢/٦٠٠) .

(٢) الفتاوى (٦/٣٥٩) .

(٣) الفتاوى (٣/٨) .

(٤) المقالات (٢٣٥) .

(٥) الإبانة (٤٣).

(٦) المقالات (٢٣٦) .

المقالات: "واختلف الذين قالوا: لم يزل الله عالما قادرا حيا من المعتزلة فيه، أهو عالم قادر حي بنفسه، أم بعلم وقدرة وحياة وما معنى القول عالم قادر حي؟ فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أن لله علما بمعنى أنه عالم وله قدرة، بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا: له حياة ولا قالوا سمع وبصر . . . ومنهم من قال: له علم بمعنى معلوم وله قدرة بمعنى مقدور ولم يطلقوا غير ذلك، وقال أبو الهذيل: هو عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفي سائر صفاته لذاته وكان يقول: إذا قلت إن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا، ودللت على معلوم كان أو يكون، وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور، وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا ، وكان يقول :لله وجه هو هو فوجهه هو هو ونفسه هي هو، ويتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها النعمة . . . وقال عباد: هو عالم قادر حي ولا أثبت له علما ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعا ولا أثبت بصرا، وأقول: هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة وحي لا بحياة وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يسمى به من الأسماء التي يسمى بها لا لفعله ولا لفعل غيره، وكان ينكر قول من قال: إنه عالم قادر حي لنفسه أو لذاته، وينكر ذكر النفس والذات وينكر أن يقال: إن لله علما أو قدرة أو سمعا أو بصرا أو حياة أو قدما وكان يقول: قولي عالم إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم، أو قولي قادر إثبات اسم لله ومعه علم بمقدور، وقولي حي إثبات اسم لله، وكان ينكر أن يقال: إن للباري وجها ويدين وعينين . . . وقال ضرار معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل، ومعنى أنه قادر أنه ليس بعاجز ومعنى أنه حي أنه ليس بميت، وقال النظام معنى قولي: عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب، وكان يقول: إن الصفات للذات إنما اختلفت لاختلاف ما ينفى عنه من العجز والموت وسائر

المتضادات . . . وقال غيره من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه . . .وقال آخرون من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا إن الله عالم أفدناك علما به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل ودللناك على أن له معلومات ، هذا معنى قولنا إن الله عالم . . . وهذا قول الجبائي، قاله لي، وقال أبو الحسين الصالحي: معنى قولي إن الله عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين حي لا كالأحياء، أنه شيء لا كالأشياء، وكذلك كان قوله في سائر صفات النفس وكان إذا قيل له: أ فتقول: أن معنى أنه عالم لا كالعلماء، معنى قادر لا كالقادرين، قال: نعم ومعنى ذلك أنه شيء لا كالأشياء . . . وحكى عن معمر أنه كان يقول إن الباري عالم بعلم وأن علمه كان علما له بالمعنى والمعنى كان لمعنى لا إلى غاية، وكذلك قوله في سائر الصفات، أخبرني بذلك أبو عمر الفراتي عن محمد بن عيسى السيرافي أن معمرا كان يقوله، وقال قائلون من البغداديين: ليس معنى أن الباري عالم معنى قادر ولا معنى حي، ولكن معنى أن الباري حي معنى أنه قادر ومعنى أنه سميع معنى أنه عالم بالمسموعات ومعنى أنه بصير معنى أنه عالم بالمبصرات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حي ولا معنى عالم قادر، وكذلك ليس معنى القول في الباري أنه قديم معنى أنه عالم ولا معنى أنه حي قادر"[١].

فأقوال المعتزلة في صفات الذات ترجع في الجملة إلى أحد هذه الأقوال، ويجمعهم نفي قيام الصفات بذات الباري، والأشعري لما حكى هذه المذاهب عنهم هو من أعلم الناس بمقالاتهم كما تقدم، وهذه المقالات التي ذكرها أئمة المعتزلة أصولها في الجملة مأخوذة عن الفلاسفة خاصة بعد ظهور مذهبهم في التوحيد على يد أبي الهذيل العلاف، قال أبو الفتح الشهرستاني: "القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين

(١) المقالات للأشعري (٢٤٤/١ ــ ٢٤٩) .

أزليين، قال: ومن أثبت معنى صفة قديمة، فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيه بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتبار للذات القديمة، كما قال الجبائي، أو حالان كما قال أبو هاشم، وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة . . ."[1]، وقال الشهرستاني عن قول أبي الهذيل: "أن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . . . وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه . . ."[2].

وفي الجملة فتفاصيل مقالة المعتزلة ليس هذا محله، فإن المقصود هنا ذكر أصول المقالات وجملها، وإلا فإن بين أعيانهم من الاختلاف فوق ما بين أعيان الصفاتية خاصة الخلاف بين بصرييهم وبغدادييهم، فإن هذا خلاف يطول في المسائل التي يسمونها الدقيق والجليل في هذا الباب وغيره، كاختلافهم في السمع والبصر، هل هو علم أو إدراك غير العلم؟ وكذا اختلافهم في الإرادة إلى غير ذلك مما ذكره أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري[3]، وأبي الفتح الشهرستاني[4]، وغيرهم[5]، وصنف في هذا النيسابوري المعتزلي.

قول ابن كلاب

وأما مسلك متكلمة الصفاتية فهو في الجملة مركب من قول أهل السنة والحديث وقول الجهمية والمعتنى به، فهم يوافقون هؤلاء تارة وهؤلاء تارة، وهذا يقع في المقدمات والنتائج وهم في ذلك مراتب، فمقدمهم أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب، قال الأشعري في المقالات: "قال عبدالله بن كلاب: لم يزل الله عالما حيا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا متكبرا جبارا كريما جوادا واحدا صمدا فردا باقيا أولا ربا إلها مريدا كارها راضيا عمن يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ساخطا على من

---

(١) الملل والنحل (٤٦/١) ، وانظر منهاج السنة (٦٠٠/٢) .

(٢) الملل والنحل (٤٩/١ ــ ٥٠) .

(٣) الملل والنحل (٢٥٠/١ ــ ٢٨٠) .

(٤) المقالات للأشعري (٤٤/١ ــ ٨٥) .

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٥١/٦) .

يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا، محبا مبغضا مواليا معاديا قائلا متكلما رحمانا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته، وكان يقول: معنى أن الله عالم أن له علما ومعنى أنه قادر أن له قدرة ومعنى أنه حي أن له حياة، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته، وكان يقول: إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره، وأنها قائمة بالله ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات، وكان يقول: إنه وجه الله لا هو الله ولا هو غيره . . ." [1].

فابن كلاب يثبت الصفات اللازمة والصفات الخبرية ولا يثبت الصفات الفعلية ولهذا صار يثبت محبة وإرادة ورضى وسخطا ويجعل ذلك واحدا أزليا، وجعل كلام الباري معنى واحدا قائما بالنفس ليس بحرف ولا صوت، فهذا إشارة لمقالته، وقد تقدم ذكرها مفصلة[2]، ومقالته ظهرت بعد مقالة النفاة للصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فجاء ابن كلاب فخالف هؤلاء النفاة ، وأثبت قيام الصفات بذات الباري وأثبت علوه سبحانه وتعالى، فصار هو وأصحابه كالحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي وأمثالهم يوافقون السلف في هذا الأصل، لكنهم يخالفونهم في الصفات الفعلية فإن أصل ابن كلاب في هذا الباب نفي هذا النوع من الصفات ويرد سائر ما ورد من ذلك في السمع مما له أصل لازم إلى أصله ويجعله واحدا، فقوله ليس محض قول الجهم ابن صفوان، بل ولا قول المعتزلة، بل له مقام ديانة وتمسك بالشريعة، بل هو وأئمة أصحابه خير من الأشعري من هذا الوجه، وأكثر مخالفة منه لجهم والمعتزلة، وأقرب منه إلى قول أهل الحديث، والأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر ابن الطيب والقاضي أقرب إليهم من أبي المعالي[3]، وهذه مقامات ومراتب لهؤلاء الصفاتية من أهل الكلام.

---

(١) المقالات للأشعري (٢٤٩/١ ــ ٢٥٠) .

(٢) انظر الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول.

(٣) الفتاوى (٥٢٠/٦ــ ٥٢١) (٢٠٢/١٢ــ ٢٠٣) (١٣١/١٣ــ ١٣٣)، بغية المرتاد لابن تيمية (٤٥١).

قول الأشعري في الصفات

وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك في الجملة مسلك ابن كلاب في الصفات، وذكر في المقالات جمل قول أهل السنة والحديث، وذكر مقالة ابن كلاب في الأصول وذكر ما يوافق فيه أهل الحديث وما يخالفهم فيه[1]، فهذا كله بحسب ما عرفه الأشعري من قول أهل الحديث، وقد كانت معرفته بمقالاتهم معرفة مجملة، ولهذا يحسن ذكر جملهم الكبار، أما الأصل الذي خالف ابن كلاب فيه السلف وهو نفي أن يقوم بذات الباري ما يكون بمشيئته وقدرته فلم يعرف الأشعري قول أهل الحديث في هذا، وصار يذكر قولهم مجملا، ويذكر قول ابن كلاب، ثم ينتسب إلى مقالة أهل الحديث، فظن من لم يعرف حقيقة هذه المقامات أن الأشعري على طريقة السلف المحضة في الصفات، وأنه يقر بإثبات قيام ما يكون بمشيئته وقدرته من الصفات وأنه خالف ابن كلاب في هذا، ومن يقول هذا إنما بناه على تفريق الأشعري مقالة أهل السنة والحديث عن مقالة ابن كلاب، وأخذه بالأولى، وهذا مما يعلم قصوره، فإن المتحقق أن الأشعري استقر قوله بعد الاعتزال على قول ابن كلاب في الصفات، ولم يزل على هذه المقالة في الجملة، بل إن ابن كلاب كان أقرب إلى أهل السنة والحديث منه ــ كما تقدم ــ وإن كان الأشعري أظهر في الانتساب إلى قول أهل الحديث، فإنما يوافقهم فيما عرفه من مذهبهم، ولهذا صار له مقالات مغلظة في القدر والإيمان والأفعال، يعلم أنها ليست من مقالات السلف وأهل الحديث، بل هي مقاربة لمقالات جهم بن صفوان في هذه المسائل، وهذا يتبين به أن الانتساب إلى أهل الحديث مقام وموافقة قولهم مقام آخر، وفي الجملة فهذه مسألة تقدم شرحها وإنما لزم المقام هذه الإشارة[2].

فالأشعري يثبت الصفات اللازمة في الجملة التي يسمونها صفات المعاني، ويثبت الصفات الخبرية في الجملة، قال في الرسالة إلى أهل الثغر: "وأجمعوا على إثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حيا وعلما لم يزل به عالما، وقدرة لم يزل بها قادرا وكلاما لم يزل

(١) المقالات (١/٣٤٥ ــ ٣٥١) .

(٢) انظر الباب الأول، الفصل الأول، المبحث الأول، والفصل الثاني المبحث الرابع.

به متكلما وإرادة لم يزل بها مريدا وسمعا وبصرا لم يزل به سميعا بصيرا "[١].

قال الشهرستاني: "قال أبو الحسن: الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة مريد بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر، وله في البقاء اختلاف رأي، قال: وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته تعالى . . ."[٢]، ثم قال الشهرستاني عنه: "قال[٣]: وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصلح وجوده من الجائزات وإرادته واحدة تتعلق بجميع ما يقبل الاختصاص وكلامه واحد هو: أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، وهذه الوجوه ترجع إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام . . . والكلام عند الأشعري قائم بالنفس سوى العبارة . . . قال: وإرادته واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة وأفعال عباده من حيث هي مخلوقة له لا من حيث هي مكتسبة لهم. . ."[٤].

فهذا الذي ذكره الشهرستاني عنه في كون هذه الصفات واحدة أزلية هو طريقة ابن كلاب، والمقصود منها نفي تعلق الصفات بقدرته ومشيئته، وهذا أصل عظيم من أصول السلف غلط فيه سائر متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية وأمثالهم من نفاة هذا الأصل الذي سموه حلول الحوادث[٥]، والأشعري مع انتسابه لأهل السنة والحديث فهو لم يعرف هذا الأصل من مذهبهم، ولهذا كان يعتمد نفيه ويجعل ذلك كمال التنزيه.

وأما الصفات الخبرية: كالوجه واليدين فذكر إثباتها في الإبانة، قال: "الكلام في الوجه والعينين والبصر واليدين . . . فمن سألنا فقال: أتقولون إن لله سبحانه وجها؟ قيل له: نقول ذلك خلافا لما يقوله المبتدعون . . . فإن سألنا أتقولون إن لله يدين؟ قيل:

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (٦٧) .

(٢) الملل والنحل (٩٥/١) ، وانظر اللمع للأشعري (١٢) .

(٣) يعني الأشعري .

(٤) الملل والنحل (٩٦/١) .

(٥) انظر اللمع للأشعري (٢٢ — ٢٣) .

نقول ذلك بلا كيف . . ."[1].

قول أصحاب الأشعري في الصفات

فهذا قول أبي الحسن الأشعري في الصفات. وأئمة أصحابه المتقدمون يقاربونه في هذا كالقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني، قال في التمهيد: "باب تفصيل صفات الذات من صفات الأفعال . . . صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى وهما الإرادة على ما وصفناه وهي الرحمة والسخط والولاية والعداوة والحب والإيثار والمشيئة . . . وصفات فعله هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر، وكل صفة كان موجودا قبل فعله لها غير أن وصفه لنفسه بجميع ذلك قديم؛ لأنه كلامه الذي هو قوله: إني خالق رازق باسط، وهو تعالى لم يزل متكلما بكلام غير محدث ولا مخلوق"[2]، فهذه طريقة الأشعري نفسه في الجملة، وما ذكره الباقلاني في تأويل الغضب والسخط والمحبة ونحوها بالإرادة هو قول الأشعري قبله كما ذكره في الرسالة إلى أهل الثغر[3]، ومن هذا الوجه ونحوه صار ابن كلاب أقرب للسنة والجماعة من الأشعري، فإن ابن كلاب كان يثبت غضبا ومحبة وسخطا كما تقدم[4].

ومع ذلك فالأشعري أكثر اهتداء بالسلف والنصوص من القاضي أبي بكر كما هو ظاهر في كتبهم، قال الإمام ابن تيمية: "والأشعري أقرب إلى السلف من القاضي أبي بكر الباقلاني، والقاضي أبو بكر وأمثاله أقرب إلى السلف من أبي المعالي وأتباعه . . ."[5]، وأبو بكر ابن فورك طريقته مقاربة لطريقة القاضي أبي بكر ابن الطيب، وإن كان القاضي أبو بكر الباقلاني أقوم منه بإثبات الصفات الخبرية، فإن ابن فورك كلامه في هذا النوع من الصفات مضطرب، فهو يثبت هذا النوع في بعض موارده من

(١) الإبانة (١٠٤ ـ ١٠٦) ، وانظر الرسالة إلى أهل الثغر (٧٢ ـ ٧٣) .

(٢) التمهيد (٢٩٨ ـ ٢٩٩) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (٧٤ ـ ٧٥) .

(٤) انظر قول ابن كلاب قبل قول الأشعري من هذا المبحث .

(٥) الفتاوى (٢٠٣/١٢) .

النصوص ويتأوله في بعض الموارد[1].

ثم جاء عبدالقاهر البغدادي وهو دون من تقدم ذكرهم من أصحاب أبي الحسن وطريقته خير من طريقة أبي المعالي، قال في أصول الدين: "أجمع أصحابنا على أن قدرة الله عزّ وجل وعلمه وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية واختلفوا في البقاء، فأثبته صفة لله أزلية جميع أصحابنا سوى القاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني رحمه الله، فإنه منع من كون البقاء معنى زائد على وجود ذات الباقي . . . وأصحابنا مجمعون على أن الله تعالى حي بحياة وقادرة بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر هو رؤية لا عين ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف، وأجمعوا على أن هذه الصفات السبع أزلية وسموها قديمة . . .وأجمع أصحابنا أهل الحق على أن لله تعالى قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات . . ." [2]، وقال: " أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره . . . وقالوا أيضاً إن أرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته . . ." [3]، وأخص ما تميز به قوله في الصفات عمّن تقدمه ميله إلى تأويل الصفات الخبرية كالوجه والعين واليدين، قال في أصول الدين: "المسألة الثالثة عشر من هذا الأصل في تأويل الوجه والعين من صفاته . . . والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء . . ."[4]، وقال أيضاً: "وزعم بعض القدرية أن اليد المضافة بمعنى القدرة وهذا التأويل لا يصح على مذهبه . . . وقد تأول بعض أصحابنا هذا التأويل، وذلك صحيح على المذهب إذا أثبتنا لله القدرة وبها خلق كل شيء . . ."[5].

ثم جاء أبو المعالي الجويني بعد ذلك ومال بمذهب الأشعرية إلى طرق المعتزلة، قال الإمام ابن تيمية: "وأما الجويني ومن سلك طريقته فمالوا إلى مذهب المعتزلة، فإن

---

(١) انظر مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٤٠ ــ ٥٣ ، ١٧١ ــ ٢٠٩) .

(٢) أصول الدين للبغدادي (٩٠ ــ ٩٣) .

(٣) أصول الدين (١٠٢) .

(٤) أصول الدين (١٠٩ ــ ١١٠) .

(٥) أصول الدين (١١١) .

أبا المعالي كان كثير المطالعة لكتب أبي هاشم، قليل المعرفة بالآثار، فأثر فيه مجموع الأمرين . . ."[1]، قال أبو المعالي في الإرشاد: "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر، وحمل الوجه على الوجود. . ."[2]، بل بالغ في تأويل هذا النوع من الصفات ورأى أن هذا لازم لأصحابه[3]، فإنه قال: "ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر، فإن ساق تأويلها فيما يتفق عليه لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه"[4].

ومقصوده بذلك اتفاقهم على نفي حلول الحوادث التي بها نفوا الصفات الفعلية كالاستواء والمجيء، وأما الصفات الخبرية فليس تأويلها لازم لأصحابه عند التحقيق، فإن أصحابه الذين يثبتون هذا النوع من الصفات يخالفونه فيما يدعيه من استلزامها التجسيم، وإنما دخل عليه ذلك من طرق المعتزلة.

ومع ذلك فكلام أبي المعالي في هذا الباب كثير الغلط بين السقط، خلط مقالات أصحابه بكثير من مقالات المعتزلة، ولذا حار في آخر أمره والتمس طريق السلف بما ظنه من التفويض الذي هو نوع من التعطيل عند التحقيق، كما ذكر ذلك في الرسالة النظامية، قال: "اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقلا اتباع

---

(١) الفتاوى (٦/٥٢) .

(٢) الإرشاد (١٥٥) .

(٣) الإرشاد (١٥٧ ـــ ١٥٨) .

(٤) الإرشاد (١٥٧ ـــ ١٥٨) .

سلف الأمة . . ."[1].

فهذا الذي نسبه إلى السلف حقيقته اعتقاد انتفاء الصفات في نفس الأمــر فيمــا يريده من الظواهر الذي اشتغل بتأويلها، فإنه جزم بامتناع اعتقاد فحواها وما تبتــدره العقول في معانيها، ومن المعلوم أن المعاني التي هي معلومة عند أرباب اللسان هــي في الأصل معان مشتركة، فإذا جاءت في حق الباري سبحانه كانت لائقة به مختصة بكماله الذي لا يشاركه فيه غيره، والاشتراك في الاسم المطلق لا يستلزم التماثل في الحقيقة عند الإضافة، والتخصيص، وهذا مما هو معلوم بالاضطرار، فإن الأسماء المطلقة كليــات في الذهن لا وجود لها في الخارج من حيث هي كلية.

ثم سائر أتباع أبي المعالي على طريقته في الجملة، ثم جاء أبو عبدالله الرازي وانتـهى إلى نحو من طريقة أبي المعالي في الصفات وبالغ في نفي علو الباري بما لم يقع مثلــه في كلام من تقدمه من الأشعرية، وسلك في هذا طريقة المعتزلة المحضة[2]، ومع هذا فلــه مقالات اختص بها وله معارضات لأصحابه في تفاصيل هذا الباب، بــل قولــه فيــه اضطراب وتردد.

فهذا محصل مذهب الأشعرية عند كبار أئمتهم الذين لهم اختصــاص في رســم مذهبهم على قدر من الاختصار، فإنه ليس المقصود هنا ذكر طرقهم الكلامية ومراتبــهم المذهبية، وإلا ففيهم كبار بين هؤلاء كالبيهقي والقشيري وأبي حامد الغزالي وغــيرهم وكذلك بعد هؤلاء أبي الحسن الآمدي وعضد الدين الأيجي والتاج السبكي وغــيرهم وفي الجملة فتفاوت مقالة الأشعرية في الصفات أمر معروف في كتبهم وذكــره كبــار أئمتهم كعبدالقاهر البغدادي[3] وأبي المعالي[4] والرازي[5] وغيرهم، قــال الــرازي في المحصل: "مسألة: الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء الســبع أو

---

(١) الرسالة النظامية (٣٢ ــ ٣٣) .

(٢) أساس التقديس (٢٢٤ ــ ٢٢٧) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (٩٠ ، ١١٠ ــ ١١١) .

(٤) الإرشاد (١٥٧ ــ ١٥٨) .

(٥) المحصل (٢٧٠) .

الثماني[1]، وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى، وأثبت أبو إسحاق الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان وأثبت القاضي صفات ثلاثة أخرى وهي إدراك الشم والذوق واللمس. . . والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف"[2].

*** ***

قول الماتريدي وأصحابه في الصفات

وأما أبو منصور الماتريدي وأتباعه الماتريدية فهم نوع معروف من الصفاتية لكنهم دون الأشعرية في الظهور، والأشعرية في الجملة أقرب منهم إلى السلف، وقد كان الماتريدي له ظهور في ما وراء النهر ونفق مذهبه هناك في البلاد العجمية وعظم أمره بعنايته بالرد على المعتزلة خاصة الكعبي الذي عرض لكثير من مقالاته، فضلا عن مقالات أصحابه المعتزلة في كتاب التوحيد.

وفي الجملة فالماتريدي وأصحابه مثبتة للأسماء في الجملة وللصفات الأزلية، قال أبو منصور الماتريدي: "الأصل عندنا أن أسماء الله ذاتية يسمى بها نحو قول الرحمن وصفاته ذاتية بها يوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها، لكن الوصف له منا، والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة، إذ سبيل ذلك إنما هو المعروف في الشاهد وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قدر ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد لينفى به الشبه، ونسميه بالذي ذكرت ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمى به غيره نسميه، لكنه إذ كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته فمنه قدر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه، ألا ترى أن العبارة التي بها نسميه عالما قادرا في الألسن مختلفة من غير أن كان ثمت اختلاف، فيدلك أن الأسماء التي نسميه بها عبارات عما يقرب إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه . . ."[3].

---

(١) هي السبع مع صفة البقاء.

(٢) المحصل (٢٧٠).

(٣) التوحيد للماتريدي (٩٣ — ٩٤).

وهذه الطريقة التي ذكرها أبو منصور الماتريدي تشبه ما ذكره أبو الوليد ابن رشد وأمثاله من مقتصدة الفلاسفة[1]، وفي الجملة ففي كلام أبي منصور الماتريدي مادة فلسفية في هذا الباب تقدم الإشارة إلى شيء منه[2]، وقوله هذا تضمن أن هذه الأسماء التي سمى الله بها نفسه ليست مما يسمى بها الرب حقيقة، بل اعتبر ذلك بالشاهد الذي حصل به معرفة الباري، وكذلك الشأن في الصفات في ظاهر كلامه، ومحصل هذه الطريقة أن للباري أسماء وصفات في نفس الأمر عبر عنها بما هو معروف في الشاهد تقريبا للأفهام، وهذه نزعة فلسفية من جنس ما ذكره الفلاسفة المليون أن خطاب الرسل في المسائل الإلهية جاء بما هو معروف في الحس والخيال الذي لا يقع تصديق الجمهور إلا عليه[3]، ومع ذلك فبينه وبين غلاتهم كابن سينا وأمثاله ممن يقرر هذه الطريقة فرق من وجه آخر حيث أن هؤلاء يجعلون واجب الوجود المطلق بشرط الإطلاق ولا يصفونه إلا بالسلوب والإضافات، وطريقة الماتريدي تقارب طريقة ابن رشد وأمثاله من مقتصدة الفلاسفة الذين يثبتون الأسماء الحسنى وأحكام الصفات، ومع ذلك فبينه وبين هؤلاء فرق من وجه آخر، وهو أقرب إلى الإثبات من أمثال هؤلاء.

والمقصود أن الماتريدية يطلقون إثبات أسماء الرب سبحانه، وكذلك يثبتون الصفات الأزلية التي هي الحياة والعلم والقدرة والكلام والبصر والسمع والإرادة والتكوين[4]، وأما الصفات الخبرية كالوجه واليدين وأمثالها فهم على تأويله[5]، وابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه المتقدمون خير من هؤلاء من هذا الوجه، وأما الصفات الفعلية المتعلقة بقدرة الباري ومشيئته فهم كسائر متكلمة الصفاتية لا يثبتون

---

(١) انظر الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٤٢) .

(٢) انظر الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الثاني.

(٣) انظر الإشارات والتنبيهات لابن سينا "الإلهيات" (٨ــ ١٣)، والرسالة الأضحوية لـه (٤٤ــ ٤٥)، والكشف عن منهاج الأدلة لابن رشد (١٢٩ــ ١٤٥)، وانظر خاصة (١٣٩).

(٤) إشارات المرام (١٠٧ ، ١١٤) ، نظم الفوائد (٢٤) ، التوحيد للماتريدي (٩٣) .

(٥) التمهيد (١٩) ، التوحيد للماتريدي (٧٤ ــ ٧٥) ، شرح الفقه الأكبر (٣٦ ــ ٣٨) ، إشارات المرام (١٨٦ ــ ١٨٩ ، ١٩٢ ، ١٩٩) .

هذا النوع، بل نفي هذا من أعظم اختصاصهم[1]، والماتريدي من نفاة العلو[2] على طريقة غلاة الأشعرية كأبي عبدالله بن الخطيب[3].

* * * * * *

تقرير فيما يثبته متكلمة الصفاتية

وبين الماتريدية والأشعرية فرق في الصفات الفعلية تقدم ذكره[4]، وفي الجملة فما يثبته هؤلاء الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية من الصفات الذاتية كالصفات السبع أو غيرها مما يثبته بعضهم لا يلزم منه أنهم في هذا الذي يثبتونه هم فيه على طريقة السلف المحضة، بل هم دون هذا فيما أثبتوه، فإن سائر هؤلاء يقولون في كلام الباري قولا غير معروف عن أحد من السلف، وكذلك في غير هذا ومع ذلك فيقع في كلامهم ما هو موافق لقول السلف، وهم في ذلك درجات.

أثر قول متكلمة الصفاتية في بعض أصحاب الأئمة من الفقهاء

وهذا الأصل الذي اختص بتمييزه متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والماتريدية الذي يسمونه حلول الحوادث، وبه نفوا ما يقوم بذات الرب مما يتعلق بقدرته ومشيئته، قد دخل على كثير من المنتسبين للسنة والأئمة من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وأبي حنيفة، فصار يقع في كلام هؤلاء عدم إثبات هذا النوع من الصفات، بل يتأولونه أو يفوضونه كما هي طريقة طوائف من متكلمة الأشعرية والمقصود أنهم يشاركون متكلمة الصفاتية في نفي ما هو من هذه الصفات، ومع ذلك فهؤلاء بما عندهم من تعظيم لطريقة الأئمة وانتساب إليها، صاروا يوافقون هؤلاء وربما احتجوا بما يحكونه من مقالات لبعض أعيان الأئمة على هذه الطريقة كما سلك ابن الجوزي وابن عقيل هذه الطريقة التي دخلت عليهم من هؤلاء المتكلمة، وجعلوا ما ذكره حنبل بن إسحاق عن أحمد موافقا لهذا، وفي الجملة فقد مال إلى هذه الطريقة التي ذكرها متكلمة الصفاتية في الصفات الفعلية طائفة من أصحاب الأئمة المنتسبين إليهم في

---

(١) التوحيد للماتريدي (٥٣ ــ ٦٩) ، إشارات المرام (٢١٢ ــ ٢١٣) ، المسايرة (٨٤ ــ ٨٥) .

(٢) التوحيد (٧٥ ــ ٧٦) .

(٣) المحصل (٢٢٧) .

(٤) انظر الباب الأول، الفصل الثاني، المبحث الرابع.

أصول الدين، كما هو الشأن في التميميين من أصحاب أحمد[1].

والمقصود أن يعلم أن كثيراً من أصحاب الأئمة الأربعة الذين لم يختصوا في أصول الدين بمذهب طائفة من الطوائف الكلامية ينتسبون إليها بل ينتحلون قول أصحابهم وأئمتهم، و لم يحققوا مذهب أئمتهم، وكبار أصحابهم العارفين بطريقة السلف على التحقيق، فصار هذا النوع يظهر فيهم مقالات من التفويض وأنواع من التأويل وتردد في موارد في هذه المسائل، وأعظم أصحاب الأئمة افتراقاً في أصول الدين — وبخاصة في مسائل الصفات — أصحاب أبي حنيفة، ففيهم سنية محضة وفيهم جهمية ومعتزلة وأشعرية، والماتريدية في الجملة حنفية، وكذلك الكرامية المجسمة هم في الجملة كذلك، ثم في أصحاب الشافعي أشعرية، بل أكثر أئمة الأشعرية الكبار على مذهب الشافعي في الشريعة، وفي الشافعية مجسمة مشبهة، وهذا يقع في السواد منهم في بعض الأقاليم كما كان طائفة من الأكراد الشافعية زمناً على هذه الطريقة، وكذلك أصحاب مالك يكثر فيهم الأشعرية، والحنبلية هم أقل هذه الطوائف أخذاً بالمسالك الكلامية وغالب غلط الحنبلية في الصفات زيادة في الإثبات وفيهم من هو على طريقة الكلابية لكن هؤلاء في الجملة ينتسبون لأحمد في أصول الدين، وإنما صارت البدعة في الحنبلية دون ما في غيرهم من الطوائف الفقهية؛ لأن أحمد صار له من الظهور في هذا الباب أكثر مما حصل لكثير من الأئمة كمالك والشافعي وأبي حنيفة بسبب ما ابتلي به في زمن أولاد الرشيد العباسي المأمون والمعتصم والواثق، ثم جاء المتوكل وأظهر السنة فصار لأحمد في المقامين ظهور معروف.

مقالة الكرامية في الصفات

وفي الجملة فأسباب هذا المعنى ليس هذا محل ذكره[2]، وإنما المقصود الإشارة إلى حال أتباع الأئمة الأربعة، وإذ قد تبينتْ مسالك النفاة المحضة، والمسالك المركبة من قول المثبتة وقول النافية، فإن ثمت مقالة صار لها ظهور لا سيما في الحنفية وهي مقالة محمد ابن كرام السجستاني، ومحصل مسلك ابن كرام وأتباعه أن الله موصوف

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٤/١٦٤ — ١٨٨) (٦/٥٣ — ٥٥ ، ٥٢٠ ٥٢٢) .

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣/١٨٥) (٤/١٧٧) (٦/٥٢ — ٥٣) (٢٠/١٨٦ — ١٨٧) .

بالصفات وإن قيل إنها أعراض وأنه موصوف بالأفعال القائمة بنفسه مع حدوثها، والتزم لهذا أن الباري جسم لا كالأجسام، وإنما التزم هذا اللازم؛ لأنه سلك مسلك المتكلمين في هذا الباب، ومقالته هذه دون مقالة المشبهة الغالية[1]، ثم هم بعد ذلك طوائف بلغت عدتهم ثنتي عشرة طائفة أصولها ست كما ذكر ذلك وشرحه أبو الفتح الشهرستاني في الملل والنحل، وذكر قول ابن الهيصم الكرامي في الفرق بين مذهبهم ومذهب المشبهة[2] الذي كان عليه طائفة من أئمة الشيعة الإمامية كهشام بن الحكم وأمثاله من أعيان هؤلاء المشبهة وكان قولهم معروف الفساد عند جماهير المسلمين من أهل الحديث والفقهاء وسائر أصناف النظار من المتكلمة وغيرهم، بل فساده معلوم عند أئمة الفلاسفة، فإن هذا مذهب معلوم الفساد عند جماهير بني آدم من أهل الملل السماوية، وغيرهم ممن يعرفون مقام الربوبية.

ومحصل قول هشام بن الحكم وأمثاله إثبات الصفات مع إثبات التشبيه المنفي بالمنقول والمعقول، فهذه جملة معلومة في مذهب هؤلاء، وأما تفاصيله فأكثره ظن تقوله المعتزلة عنهم، والله أعلم[3].

---

(١) انظر الملل والنحل (١٠٨/١ ، ١١٢) ، الفتاوى لابن تيمية (٣٦/٦ ، ٥١) .

(٢) الملل والنحل (١٠٨/١ — ١١٢) .

(٣) انظر الفتاوى (٣٦/٦، ٥١)، الفرق بين الفرق (٦٥— ٦٩)، الملل والنحل (١٠٣/١— ١٠٨).

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال وبيان أصل هذا الدليل ومورده، وكيف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات وبعض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين، وإبانة بطلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

انبنت مذاهب الطوائف المخالفة للطريقة السلفية في صفات الله على أصول تحصل بها ما استقر عند أهل هذه المذاهب من نفي قيام الصفات بذات الباري، كما هي طريقة الجهمية والمعتزلة والفلاسفة، أو نفي قيام ما يتعلق بقدرة الرب ومشيئته بذاته كما هي طريقة متكلمة الصفاتية وموافقيهم، وكذا غيرهم من أصناف الطوائف المخالفة للطريقة التي عليها أئمة السنة والحديث، وهذه الأصول التي تحصلت بها هذه المذاهب المخالفة لمذهب أهل السنة والحديث مبنية على مقدمات كلامية أو فلسفية ونفاة الصفات أو ما هو منها من الطوائف الملية الذين حصلوا نفيهم بهذه الطرق هم في الجملة صنفان متكلمة كالجهمية والمعتزلة والكلابية والأشعرية والماتريدية، ومتفلسفة ويشاركهم في هذا طوائف من الصوفية وغيرهم.

وقد تكلم أهل الكلام والفلاسفة في طرق تحصيل معرفة الباري وذكروا ما ناسب علومهم من الطرق، وهذه الطرق التي يذكرونها منها ما هو باطل يعلم فساده بالعقل والشرع، ومنها ما يكون محصلاً لما هو من الحق المجمل كوجود الباري ونحو ذلك وهذا يتنوع باختلاف هؤلاء وأصنافهم، فمنهم من يعتمد طريقة ويجعل تحصيل المعرفة من جهتها، ومنهم من يذكر أصنافاً من الطرق. وما من صنف من أصناف نفاة المتكلمين من المعتزلة والصفاتية فضلاً عن الجهمية المحضة والفلاسفة المليين إلا وهو يصحح طريقاً من الطرق التي محصلها عند هؤلاء نفي الصفات أو ما هو منها، وإن كان كثير من هؤلاء وهؤلاء يذكرون طرقاً أخرى منها ما يكون مأخوذاً من الأدلة العقلية الدالة على حق مجمل، وهذا مقام يلزم معرفته في أصول مذاهب الطوائف في الصفات، وجماع الأصول التي لم ينفك أحد من نفاة الصفات أو ما هو منها من أهل الكلام والفلسفة، عن القول بأحدها أصلان: أحدها طريق الأعراض والاستدلال بها أو

بما هو منها على حدوث الموصوف بها، والثاني: طريقة التركيب والاستدلال بها على أن الموصوف بها ممكن أو حادث، فهاتان الطريقتان هما أصل ما يحصل به نفاة الصفلت أو ما هو منها نفي ذلك، وثمت طريقة ثالثة وهي الاستدلال بالاختصاص على إمكان المختص أو حدوثه، وهذه استعملها طائفة من الفلاسفة المليين كابن سينا وهو أخص هذا النوع أخذاً بها، مع ما له من العناية بطريقة التركيب، وكذا يقول بها كثير من الأشعرية كعبدالقاهر البغدادي والشهرستاني، ويضعفها طائفة من الأشعرية كأبي الحسن الآمدي، وأكثرهم لا يخصونها بالتحصيل، وهي في الجملة مركبة من مقدمات كلامية معروفة عن أئمة المعتزلة، وأدخل عليها ابن سينا مقدمات فلسفية ليحصل له بها تحصيل مذهبه، فصار كل نوع يحصل بها ما يناسب مذهبه[1].

والأصل المقصود هنا هو طريقة الأعراض التي أحدثها الجهمية والمعتزلة، ولما كان القدم أخص وصف الباري عند المعتزلة[2]، كان محض غرضهم إثبات قدمه سبحانه وحدوث ما سواه، فاستعملوا دليل الأعراض الذي تحصل به نفي الصفات وجعلوا هذا قاطعاً عقلياً عارضوا به السمع الذي استعملوا فيه ما سموه تأويلاً.

ولما جاء متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية، وافقوهم على صحة هذه الطريقة وخالفوهم في حد بعض مقدماتها، فتحصل عندهم نفي الصفات الفعلية، وهو ما يقوم بذات الباري مما هو متعلق بقدرته ومشيئته من الصفات والأفعال، هذا مع ما يوجد في كلام طائفة من متكلمة الصفاتية من ذم لهذه الطريقة، كما يقع ذلك في كلام أبي الحسن الأشعري[3]، وأبي حامد الغزالي[4] وغيرهما فهذا مقام، وتصحيحها في نفس

---

(١) درء التعارض (٣٠١/١، ٣٠٧) (١٤١/٧ـ ١٤٥، ٢٧٨، ٢٨٣، ٢٩٠، ٣٥٠) (٢٣٩/٨) (٣٣٣/٩ـ ٣٣٥)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣ـ ٥٣٨/٤ـ ٥٤٥)، أصول الدين للبغدادي (٦٩)، نهاية الأقدام للشهرستاني (٢٤٥)، شرح الأصول الخمسة لعبدالجبار المعتزلي (٩٤ـ ٩٥)، المواقف للإيجي (٢٦٦ـ ٢٧١)، شرح أم البراهين (١٢ـ ١٣)، غاية المرام للآمدي (١٨١)، الفتاوى لابن تيمية (٣٤٤/٦).

(٢) الملل والنحل للشهرستاني (٤٤).

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ـ ١٨٧).

(٤) فيصل التفرقة للغزالي (٩٣ ـ ٩٤).

الأمر مقام آخر كما سيأتي شرحه.

والمقصود هنا أن سائر أئمة الكلام من نفاة الصفات أو ما هو منها يصححون هذا الدليل في نفس الأمر، ويبنون عليه قولهم في الصفات، أما طريقة التركيب فهي طريقة فلسفية[١] وقد يستعملها المعتزلة[٢] من جهة كون المركب حادثاً، والفلاسفة الذين هم أخص الطوائف بهذه الطريقة، استدلوا بها من جهة كون المركب ممكناً، فإن هؤلاء يجعلون أخص وصفه سبحانه وجوب وجوده بنفسه وإمكان ما سواه، فإنهم لا يقرون بالحدوث عن عدم فيكون التركيب موجباً للافتقار المانع من كونه واجب الوجود بنفسه[٣].

وفي الجملة فهذه الطريقة طريقة فلسفية وقد يتحصل للمعتزلة بها نوع استدلال فهذا مجمل مواقف النفاة من المتكلمين والفلاسفة من هذه الطرق.

ثم المقصود هنا بيان طريقة الأعراض التي هي أصل الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات، وكيف دخلت هذه الطريقة على متكلمة الصفاتية وموافقيهم من أصحاب الأئمة[٤]، وبيان فساد هذه الطريقة والتحصيل بها، والكلام على هذه المعاني في مسائل:

المسألة الأولى: مجمل هذه الطريقة الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأجسام، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض أو بعضها، ومبني

---

(١) درء التعارض (١/٣٠١ـ ٣٠٧) (٧/١٢٢)، الصفدية لابن تيمية أيضاً (٢/٢٢٩ـ ٢٣٢)، الفتاوى (٦/٣٤٤)، الفتاوى المصرية (٦/٥٤٦)، وانظر من كتب الفلاسفة: المدينة الفاضلة للفارابي (٦)، وعيون المسائل له (٤ـ ٥)، النجاة لابن سينا (٣٦٩، ٣٨٣)، الإشارات والتنبيهات (٣/١٤٤ـ ١٤٧، ٤٤٧ـ ٤٥٥)، الرسالة العرشية لابن سينا (٣)، الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٤)، وانظر ما ذكره المتكلمون عنهم: نهاية الأقدام للشهرستاني (٩٠، ١٢٧، ٣٧٩)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٥٣، ١٩٠)، المواقف للإيجي (٢٦٦، ٢٧٨)، شرح المقاصد للتفتازاني (٣/٣٠ـ ٤٠).

(٢) الفتاوى (٦/٣٤٤)، درء التعارض (٨/١٢٣)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٧٧ـ ٢٧٨)، الملل والنحل (١/٤٤ـ ٤٥).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٦/٣٤٤)، نهاية الأقدام للشهرستاني (٩٩)، الملل والنحل له (٤٤، ٤٣٧ـ ٤٤٠)، النجاة لابن سينا (٣٦٦)، معيار العلم للغزالي (٣٢٥ـ ٣٢٦).

(٤) انظر درء التعارض (١٣ ــ ١٤) (٤/٢٤٢) .

على هذه الطريقة أربع مقدمات:

الأولى: إثبات الأعراض التي هي الصفات أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

الثانية: إثبات حدوث هذا الأعراض أو بعضها بإبطال ظهورها بعد الكمون، وانتقالها من محل إلى محل.

الثالثة: إثبات امتناع خلو الجسم عن كل ما هو من الأعراض بكونه قابلاً لسائر أنواعها وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، بل لا بد من ثبوت أحد المتقابلين فيه أو بكون الجسم قابلاً لما هو منها.

الرابعة: أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا مبني على امتناع حوادث لا أول لها[1].

المسألة الثانية: لما اعتمد المتكلمون من المعتزلة والصفاتية الكلابية والأشعرية والماتريدية على هذه الطريقة في إثبات حدوث العالم نفت الجهمية والمعتزلة أن يقوم بذات الباري شيء من الصفات والأفعال؛ لأن الصفات أعراض والأعراض حادثة مستلزمة للأجسام، والأجسام حادثة؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فعلى هذه الطريقة حصّل الجهمية والمعتزلة نفي سائر الصفات، ولما جاء متكلمة الصفاتية ومقدمهم عبدالله بن سعيد بن كلاب وأتباعه، وهم ممن يقر بهذه الطريقة "دليل الأعراض" وافقوا هؤلاء المعتزلة على انتفاء أن يقوم بذات الباري ما هو متعلق بقدرته ومشيئته من الصفات والأفعال، وخالفوهم في قيام الصفات اللازمة بذات الباري فأثبتوا هذا النوع، ومحصل هذا التفريق عند هؤلاء الصفاتية مع تصحيحهم لدليل الأعراض أنهم جمعوا بين هذا وهذا فقالوا: إن الصفات ليست أعراضاً؛ لأنها باقية، والعرض عند هؤلاء في الجملة ما يعرض ويزول، فصاروا يطلقون إثبات الصفات، والصفات عند هؤلاء هو ما كان لازماً لا يتعلق بالقدرة والمشيئة، وبهذا سمّوا متكلمة الصفاتية، وصار العرض عندهم ما لا يبقى فنفوا قيام الأفعال، ولهذا لا يسمي هؤلاء ما ينفونه من

(١) انظر درء التعارض (١/٣٨ــ ٤٠، ٣٠١ ــ ٣٠٤)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (١/١٤١).

الصفات أعراضاً، ولما جاء أبو الحسن الأشعري سلك هو وأتباعه هذا المسلك، وكذا أبو منصور الماتريدي وأتباعه هم في الجملة على طريقة ابن كلاب وأصله الذي هو أصل المعتزلة، ونفاة الصفات الخبرية من الأشعرية كأبي المعالي وأمثاله، حصّلوا نفي هذا النوع بطريقة أخذوها من المعتزلة[1].

ولأجل هذه الطريقة التزم جهم بن صفوان القول بفناء الجنة والنار، كما التزم أبو الهذيل العلاف انقطاع حركات أهل الجنة، فإنهما لما منعوا تسلسل الحوادث في الماضي منعوها في المستقبل، والتزم قوم لأجلها أن جميع الأعراض لا يجوز بقاؤها، حتى يحصل لهم توفيق ذلك مع ما أثبتوه من الصفات[2]، وعنها قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال في علم الباري، وهو أن علمه سبحانه يتناول الأجسام بأعيانها وأنواع الأعراض بأعيانها، وأما آحاد الأعراض فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علماً وعيناً[3]، والتزم لأجلها طوائف منهم لوازم أخرى.

المسألة الثالثة: موقف المتكلمين نفاة الصفات أو ما هو منها من هذا الأصل "دليل الأعراض"، أطبق المتكلمون على استعمال هذا الدليل في إثبات حدوث العالم وتحصيل مخالفتهم لما جاء به السمع من إثبات الصفات من جهته، وهذا الدليل هو أخص ما قصدوه بقولهم بتعارض العقل والنقل الذي هو حال عامة المتكلمين، وصرح به جهميتهم ومعتزلتهم، كما صرح به متأخرو الصفاتية من أصحاب أبي الحسن كأبي المعالي وأبي حامد وأبي عبدالله الرازي وأمثالهم[4]، والمتكلمون من نفاة الصفات أو ما هو منها مطبقون على صحة هذا الدليل في نفس الأمر، وصحة استلزامه الذي هو نفي الصفات عند الجهمية والمعتزلة أو نفي الأفعال القائمة بالباري عند صفاتيتهم

(١) درء التعارض (٤١/١ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

(٢) درء التعارض (٣٩/١ — ٤٠ ، ٣٠٥) (٤٥١/٣ — ٤٥٢) .

(٣) درء التعارض (٣٠٥/١) .

(٤) درء التعارض (٤/١ — ٩) .

الكلابية والأشعرية والماتريدية[1].

وهذا مقام متحقق مع أنه يعلم أن المتكلمين من هذه الأصناف متنازعون في ترتيب وحد كثير من مقدمات هذا الدليل، ويذكرون على هذا الدليل في بعض صوره ما هو من المعارضات والسؤالات، ثم يعالجون ذلك بما هو من المقامات الخاصة ببعض أعيانهم، ولهذا صار رسم هذا الدليل على طريقة المعتزلة يخالف رسمه على طريقة متكلمة الصفاتية ، ومن هذا اختلف قولهم في الصفات مع اشتراكهم في هذا الدليل، ثم بين كل طائفة خلاف في ترتيبه وحد مقدماته وطرد لوازمه، وهذا الدليل لما كان مركباً من مقدمات بعضها معلوم الفساد في العقل والشرع وبعضها فيه إجمال وتردد، وهؤلاء المتكلمون قابلوا بهذا الدليل أدلة القائلين بقدم العالم، فلما كان هذا الدليل فيه دخل من أوجه صار طائفة من المتكلمين تتكافأ عنده أدلة القول بقدم العالم مع هذا الدليل، ومن يعظم طريقة السلف من هؤلاء المتكلمين كأبي الحسن الأشعري يذكر بدعية هذا الدليل وينهى عن الاحتجاج به[2]، كما يسلك مثل هذا أبو حامد الغزالي، قال: "فليت شعري متى نقل عن رسول الله ﷺ أو عن أصحابه رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم وقوله له: الدليل على أن العالم حادث: أنه لا يخلو من الأعراض وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"[3]، فأمثال هؤلاء يعتقدون صحتها في نفس الأمر وإن كانوا ينهون عنها، ولهذا صار هذا يظهر فيمن هو مقارب لأهل الحديث مع عنايته بالكلام أو فيمن هو مقارب لأهل الكلام مع عنايته بالتصوف، والأولى حال أبي الحسن والثانية حال أبي حامد ولهذا قال أبو حامد: "لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس ولكن ليس ذلك بمقصور عليه . . ."[4]، ولهذا اعتمد هذه

---

(١) درء التعارض (١/٣٠١، ٣٠٦) (٧/٢٤٢)، الاستقامة (١/١٠٢)، منهاج السنة (١/٣٠٩)، التوحيد للماتريدي (١٢٩، ٢٣١).

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ — ١٨٧) ، درء التعارض (١/٣٩ — ٤٠) .

(٣) فيصل التفرقة (٩٣) .

(٤) فيصل التفرقة (٩٤) .

الطريقة في إبطاله قول الفلاسفة بقدم العالم[1].

وفي الجملة فالمتكلمون ـــ نفاة الصفات أو ما هو منها ـــ يعتمدون هذه الطريقة في الجملة ، ويصححونها وإن كان من هؤلاء من يبطل بعض مقدماتها ويعوض ذلك بما يذكره، وصار هؤلاء النفاة من المتكلمين ثلاثة أصناف:

صنف يجعلون هذا الدليل أصل المعرفة ويوجبونه بل يجعلونه أول الموجبات، وهذا مسلك غلاتهم كأئمة الجهمية والمعتزلة[2]، وهذا مسلك أبي المعالي وذويه من الأشعرية[3]، وكذلك أبو منصور الماتريدي بنى قوله عليه وجعله الأصل في معرفة حدوث العالم[4].

وصنف من هؤلاء يصححون هذا الدليل، ويصححون غيره، فليست المعرفة مقصورة عليه أو لا تحصل إلا من جهته، وهذا قول طائفة من متقدمي الأشعرية ومتأخريهم كالرازي وغيره[5]، وهو قول طائفة من المعتزلة[6].

وصنّف من هؤلاء يعيبون هذا الدليل بكونه بدعة، كما هي طريقة أبي الحسن وأبي حامد مع تصحيحهم له في نفس الأمر، ونوع من هؤلاء يترددون في تحقيقه، مع التزامهم بمحصله، وهذه طريقة أبي الحسن الآمدي في غاية المرام[7].

قال الإمام ابن تيمية: "وبالجملة فإنه وإن كان أبو المعالي ونحوه يوجبون هذه الطريقة، فكثير من أئمة الأشعرية أو أكثرهم يخالفونه في ذلك ولا يوجبونها، بل إما أن يحرِّموها أو يكرهوها أو يبيحوها وغيرها، ويصرحون أن معرفة الله تعالى لا تتوقف على

---

(١) تهافت الفلاسفة (١٩٧) .

(٢) أنظر المختصر في أصول الدين لعبدالجبار الهمداني (١٧٢)، الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ـــ ١٨٦)، درء التعارض (٢٤٢/٧)، الصفدية (٤١/٢ـــ ٥٥)، منهاج السنة (٣١٥/١)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (٢٨٠ـــ ٢٨١).

(٣) الإرشاد للجويني (٤٢ـــ ٤٥)، غاية المرام (٢٦١)، تهافت الفلاسفة (١٩٧)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (٢٨٠/١).

(٤) التوحيد للماتريدي (١٢٩ ـــ ٢٣١) .

(٥) الأربعين في أصول الدين للرازي (١٠٣/١)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (٢٤٩/١، ٢٨١).

(٦) الفتاوى لابن تيمية (٣٤٤/٦) .

(٧) غاية المرام (٢٥٨ ـــ ٢٦٤) .

هذه الطريقة ولا يجب سلوكها، ثم هم قسمان: قسم يسوقها ويسوق غيرها ويعدها طريقاً من الطرق، فعلى هذا إذا فسدت لم يضرهم، والقسم الثاني: يذمونها ويعيبونها ويعيبون سلوكها وينهون عنها: إما نهي تنزيه وإما نهي تحريم كما ذكره أبو الحسن الأشعري . . . ومضمون ذلك أن هذه الطريقة محدثة مبتدعة مستغنى عنها، منهي عن سلوكها لذلك، وليس فيه بيان أنها باطلة، ولكون أمثال هؤلاء لا يعتقدون بطلانها في الباطن وإن نهوا عن سلوكها، وقع منهم أقوال مبنية على بعض مقدماتها. . ."[1] وطوائف من المتكلمين غير هؤلاء يطعنون في هذه الطريقة ويبطلونها[2]، وأبو الحسن الأشعري ذكر في رسالته أن هذا الدليل مأخوذ عن الفلاسفة وعنهم تلقته المعتزلة[3].

وقال الإمام ابن تيمية: "الاستدلال بالأعراض . . . هو طريق الجهمية والمعتزلة ونحوهم من أهل الكلام المذموم عند السلف، المحدث في الإسلام، وهم الذين ابتدعوا هذه الطريقة والاستدلال بها والتزموا لوازمها والتفريع عنها، وإن كان قد شركهم في ذلك قوم من غير المسلمين أو سبقوهم إلى ذلك سواء كانوا من الصابئين أو اليهود أو غيرهم"[4].

المسألة الرابعة: موجب دخول هذا الدليل على متكلمة المسلمين:

لما تكلم أئمة الجهمية في مناظرة الدهرية، ومناظرة المعتزلة وغيرهم لأنواع من الفلاسفة، فكان من هؤلاء من ينكر الخالق، ومنهم من يقول بقدم العالم، وأمثال هذا مما هو معارض لأصول الربوبية، فصار هؤلاء المتكلمون يناظرون هؤلاء ويقررون الإسلام عليهم بما أحدثوه من الأدلة التي أخصّها دليل الأعراض، قال الإمام ابن تيمية: "مبدأ حدوث هذا في الإسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية ، كما ذكر الإمام أحمد رحمه الله تعالى في مناظرة جهم للسمنية، وهم من الدهرية، حيث أنكروا الصانع وإن كان غيرهم من فلاسفة الهند كالبراهمة لا ينكره، بل يقول العالم محدث فعله فاعل مختار ...

(١) نقض التأسيس " جمع ابن قاسم " (٢٤٩/١ ، ٢٥٥) .

(٢) نقض التأسيس " جمع ابن قاسم " (٢٥٥/١) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٤) درء التعارض (١٤٣/٧ ــ ١٤٤)، "شركهم" كذا في النص وهي صواب.

وكذلك مناظرة المعتزلة وغيرهم لغير هؤلاء من فلاسفة الروم والفرس وغيرهم من أنواع الدهرية، وكذلك مناظرة بعضهم بعضاً في تقرير الإسلام عليهم، وإحداثهم في الحجج التي سموها أصول الدين ما ظنوا أن دين الإسلام ينبني عليها، وذلك هو أصل علم الكلام الذي اتفق السلف والأئمة على ذمه وذم أصحابه وتجهيلهم . . . "[1].

فهؤلاء المتكلمون انغلق عندهم إثبات ما لا ريب فيه عند سائر المسلمين، بل سائر أهل الملل السماوية والفطر من أن الله خلق السماوات والأرض وأنه سبحانه خالق وما سواه مخلوق، وأن ما سواه حادث بعد أن لم يكن، وهذه المعاني وأمثالها مستقرة في الفطر، ولهذا كان جمهور أهل الشرك يقرون بهذا، والمقصود أن هؤلاء الذين رد عليهم هؤلاء المتكلمون أصناف: منهم من ينكر الخالق، ومنهم من يقول بقدم العالم ونحو ذلك من المقالات المعروفة عن الدهرية وغيرهم من أصناف الفلاسفة، فلم يمكن هؤلاء المتكلمين من إقامة البراهين على هذه المعاني الفطرية إلا بمقدمات تلقوها من الفلاسفة أنفسهم كما ذكره الأشعري عنهم[2]، فحصلوا هذه البدع الكبار المخالفة لصريح الكتاب والسنة، بل المخالفة للمنقول والمعقول، وصاروا يشاركون أصنافاً من الفلاسفة المعطلة فيما هو من تعطيلهم، وتلقى هذا سائر أعيانهم وصاروا يقررون هذه الطريقة ومن المعلوم أن في الدلائل النقلية والعقلية من إثبات الباري سبحانه وإثبات خلق العالم وحدوثه ما هو أظهر وأكمل مما ذكر هؤلاء على فرض صحته، وهذا ذكره طائفة من متكلميهم وغيرهم[3].

المسألة الخامسة: شرح هذا الدليل عند المعتزلة:

تعد المعتزلة أخص من نظم هذا الدليل ورسمه، وهم أفقه بمقدمات هذا الدليل من الأشعرية، وأكثر التزاماً به[4]، ولهم في رسم هذا الدليل ثلاث طرق، قال القاضي

---

(١) نقض التأسيس " جمع ابن قاسم " (١/١٣٩) .

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٣) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤)، فيصل التفرقة للغزالي (٩٣، ٩٤)، الكشف عن منهاج الأدلة (١٠٣ـــ ١١٩)، نقض التأسيس "جمع ابن قاسم" (١/١٣٩ـــ ١٤٨)، منهاج السنة (٢/٢٧٢).

(٤) درء التعارض (١/٣٠١، ٣٠٢) (٢/١٩٦) (٧/٢٢٣)، الفتاوى (٦/٣٤٤) (١٢/١٤٠).

عبدالجبار بن أحمد في شرح الأصول: "والطريق إلى معرفة حدوثها ـــ يعني الأجسام ـــ طرق ثلاثة: أحدها: أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعرفه بتوحيده وعدله ونعرف صحة السمع ثم نستدل بالسمع على حدوث الأجسام، والثاني: هو أن نستدل بالأعراض على الله تعالى ونعلم قدمه، ثم نقول: لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل لله تعالى فيجب ألا تكون قديمة . . . أما الوجه الثالث: فهو الدلالة المعتمدة وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ، وتحريرها هو أن نقول: إن الأجسام لم تنفك من الحوادث و لم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث بتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله، وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوى: أحدها: أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والثانية: أن هذه المعاني محدثة، والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها و لم يتقدمها، والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها و لم يتقدمها وجب حدوثها مثله، ولهذه الدعاوى ترتيب فالأولى يجب أن تكون متقدمة والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان في الوسط لا ترتيب فيهما..."(١).

فهذه الطريقة الثالثة: هي المقصودة بتمام دليل الأعراض، ثم استدل لهذه الدعاوى الأربع وتحصيل ذلك أن الجسم حصل مجتمعاً في حال، فيجوز أن يبقى مفترقاً والحال واحدة، فلا بد له من مخصص، واعتبروا ذلك بما هو مشاهد من الأجسام وردوا الغائب إلى الشاهد، وبهذا تحصل عندهم إثبات الأكوان الأربعة، والأصم من المعتزلة وطائفة من الفلاسفة يخالفونهم في أصل هذه الدعوى، وطائفة من النظّار يخالفونهم في هذا التحصيل، فهذه الدعوى الأولى، أما الثانية: فثبوتها بكون العرض يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز أن يعدم ولا يكون العرض قديماً فكان محدثاً، وهذه الدعوى ينازعهم فيها طائفة من أصحابهم وأخص منازعيهم إبراهيم بن سيار النظام وأتباعه وأما الثالثة: وهي كون الجسم لا يخلوا من الأكوان فمبنية على أنه لو صح خلوه لثبت في التحقق، ولما لم يصح دل على امتناعه لعدم إمكان المانع، ويخالفهم في هذه الدعوى

(١) شرح الأصول الخمسة (٩٤ ـــ ٩٦) .

جماعة من الفلاسفة أصحاب الهيولي، وأما الدعوى الرابعة: فلما كانت الأكوان مصاحبة للجسم والجسم مصاحب لها، صار يعرف حدوث هذا بهذا وهذا بهذا والقاضي عبدالجبار يزعم أنه لا يعارضهم في هذا إلا جماعة من الملحدة وابن الراوندي وليس الأمر كذلك، فهذا مجمل ترتيب هذا الدليل عند المعتزلة[1].

فلما تحصل هذا الدليل عند المعتزلة، صار ما جاء في صفات الباري أعراضاً، فصار الرب عندهم ليس قابلاً لقيام الصفات بذاته حتى لا يكون جسماً حادثاً، فإن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم والأجسام حادثة لكونها لا تخلو من الحوادث، وبهذا أجمع المعتزلة على أن التوحيد هو نفي قابلية الباري لسائر الصفات، وصاروا يصفونه بالسلوب وأحكام الصفات، ويطلقون إثبات أسمائه.

قال أبو الحسين الخياط: "إن الله لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين وهو تعدد وهو قول فاسد، ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً؛ لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله، إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل، فإن كان أحدثه في نفسه أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال . . ."[2]، فأبو الحسين الخياط ذكر إبطال قدم العلم على الطريقة المذكورة عن واصل ابن عطاء[3] وذكر إبطال حدوثه على الطريقة المذكورة عن أبي الهذيل[4].

وفي الجملة فهذا مذهب المعتزلة الذي هو نفي الصفات هو محصل من هذه

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (٩٦ ــ ١١٥)، الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١١١، ١٧٠ــ ١٧١)، وانظر منهاج السنة (٣/٣٦١)، درء التعارض (١/٣٠٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١/٢٣٥)، طبقات المعتزلة لابن المرتضى (٧).

(٢) الانتصار (١١١) .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (٤٦) .

(٤) شرح الأصول الخمسة (٩٥) .

الطريقة، كما حكى ذلك أئمتهم وأهل المقالات عنهم[1]، ولهذا قال القاضي عبدالجبار: "كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها . . ."[2].

المسألة السادسة: شرح هذا الدليل عند متكلمة الصفاتية:

والمقصود بهذا النوع من وافق المعتزلة في نفي قيام ما يتعلق بقدرة الباري ومشيئته من الصفات والأفعال، وهذا أصله قول الكلابية ووافقهم عليه في الجملة الأشعري وأصحابه والماتريدي وأصحابه، فهذا النفي الذي يشترك فيه هؤلاء إنما تحصل عندهم بموجب هذا الدليل الذي استدلوا به على حدوث العالم، وهؤلاء الصفاتية لما شاركوا المعتزلة وأمثالهم من نفاة الصفات في هذا الدليل مع ما قرروه من الأدلة العقلية والسمعية الموجبة لثبوت صفات الباري سبحانه خاصة أن فضلاء أئمتهم المتقدمين كعبدالله بن سعيد بن كلاب وأئمة أصحابه كأبي علي الثقفي وأبي العباس القلانسي وأبي عبدالله بن مجاهد والحارث المحاسبي لهم عناية بالأدلة السمعية وتثبيت دلالتها على الصفات، وفيهم ميل عن قول المعتزلة إلى ما عرفوه من السنة، وكذلك أبو الحسن الأشعري فإن انتسابه إلى أهل الحديث وقوله بما عرفه من جملهم الكبار في أصول الدين أمر معروف، مع أن هذا النوع كابن كلاب وأمثاله والأشعري وأمثاله حقيقة مقالاتهم التي خالفوا فيها السلف هي مقالات المعتزلة الجهمية ، فقولهم مركب من قول الجهمية المعتزلة، وقول أهل السنة، لكنهم أحسن حالاً من متأخري أصحابهم المتكلمين.

والمقصود أن فضلاء هؤلاء الصفاتية لهم عناية بما عرفوه من السنة والأدلة العقلية والسمعية بخلاف كثير من متأخريهم الذين مالوا إلى طريقة المعتزلة، كما هو شأن أبي المعالي وأمثاله، أو خلطوا كلام أصحابهم بكلام الفلاسفة، كما هو شأن أبي عبدالله الرازي وأمثاله، وأبو منصور الماتريدي طريقته مركبة من هذا وهذا وإن كان لا يظهر

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة (٢٢٦)، المغني للقاضي نفسه (٥/٢٠٤) (٦/٣)، المحيط بالتكليف للقاضي نفسه (٢٠٠)، المقالات للأشعري (١/٢٣٥)، درء التعارض (٢/١٢)، الملل والنحل للشهرستاني (١/٤٦، ٥٠).

(٢) المحيط بالتكليف (٢٠٠) .

تلقيه عن هؤلاء وهؤلاء، لكن ذلك متحقق بما ذكره من المقدمات والتفصيل لما يحكيه من الإثبات، ولهذا كان أبو منصور الماتريدي وأمثاله وأبو المعالي وأمثاله أكثر تعظيماً لهذا الدليل ــ دليل الأعراض ــ من أبي الحسن وأمثاله، بل إن أبا الحسن وطائفة يذمون هذا الدليل من جهة كونه محدثاً، وإن كانوا يقولون بموجبه عند التحقيق، ولهذا كان مذهب أئمة هؤلاء الصفاتية نفي ما يقوم بذات الباري من الصفات والأفعال المتعقلة بالقدرة والمشيئة، ولا يثبتون إلا الصفات اللازمة.

وفي الجملة فالمعتزلة وأمثالهم من نفاة الصفات كانوا يقولون: الصفات أعراض ويجعلونها على هذه الطريقة فيقع تحصيل نفيها بهذا الدليل، فجاء الكلابية والأشعرية وأمثالهم من الصفاتية فقالوا: لا نسمي الصفات أعراضاً، وفرقوا بين هذا وهذا ، وقالوا: العرض ما لا يبقى زمانين، بل يعرض ويزول، وهذا التفريق الذي ذكروه محدث لا أصل له، وهو تحكم على المخالفين لهم من أهل الحديث وغيرهم[1]، وقالوا: بل تقوم بذاته الصفات، ولا تقوم به الحوادث، ودليل حدوث العالم أنه لا يخلو من الحوادث والحوادث لو قامت به سبحانه لم يخلُ منها؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهؤلاء جعلوا ما يثبتونه من الصفات قديماً وتكلموا في هذا الباب بما يعلم امتناعه عند سائر العقلاء، فإن هؤلاء لما كانوا يقولون بهذا مع ما عندهم من الموجبات العقلية والسمعية لكون الباري موصوفاً بالكلام، صاروا يثبتون هذه الصفة على طريقة لم تعرف لأحد قبل ابن كلاب وذويه، فقالوا: إن الكلام معنى واحد قائم في النفس ليس بحرف ولا صوت[2]، وهذا يعارضهم فيه سائر طوائف المسلمين، ومثل هذا لا يقع إلا على فرض أن سائر الصفات الإلهية مقولة بمحض الاشتراك اللفظي، وهذا ليس مذهباً مطرداً لأحد من طوائف المسلمين نفاتهم ومثبتتهم ومجسمتهم، ومثل هذا الفرض يمنع تعيين أحد القولين بالآخر أو الاستدلال به عليه، وهؤلاء يسلكون هذه الطريقة، وهم لا يقولون بأن الكلام مقول على هذا

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣١٨/١٢ ، ٣١٩) .

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٤٩/١٢ ــ ١٥٤) .

والمقصود أن ما يعلم بالضرورة من كون الحادث المعين بالشخص له أول لا يصح طرده في الجنس، فإنه عن فعل غير مستفتح، وهؤلاء المتكلمون بالغوا في تعظيم هذا الأصل من امتناع حوادث لا أول لها، وسووا بين الجنس والآحاد؛ لأنهم جعلوا خلاف ذلك مستلزماً لقدم العالم، وهذا أصل شاركوا فيه الفلاسفة الملاحدة، وهو أن تسلسل الحوادث يستلزم قدم العالم الفلك أو غيره، فلما اشتركوا في هذا الأصل قال ابن سينا وأمثاله: إن هذا التسلسل واجب، وقال هؤلاء المتكلمون هذا التسلسل ممتنع، والصواب أن هذا التسلسل لا يستلزم قدم العالم[1]. وهذا متحقق، فإنه إذا علم كون كل واحد منها حادثاً بعد أن لم يكن تعذر أن يكون منها قديم لا مستفتح له.

قال الإمام ابن تيمية: "وأما كون الحادث له أول أو الماضي له انتهاء فهذا يعلم في كل حادثٍ حادث وماضٍ ماض، وأما كون هذا الجنس كذلك فالطبيعة تلزم كل واحدٍ واحد وليس في الخارج مجموع ثابت للحوادث والماضيات حتى يقال: هل يحكم لذلك المجموع بحكم أفراده أم لا؟ فإن أفراده موجودة على التعاقب، وإذا قدر حوادث متعاقبة لم يكن في العلم بهذا ما يوجب ألا تكون دائمة، لكن إذا قدر اجتماع حوادث في آن واحد أو كانت محدودة قيل: إن هذا المجموع له ابتداء، وإذا قدر اجتماع أمور منقضية أو محدودة الآخر قيل: لها انتهاء، وأما ما لا يمكن اجتماعه لا من هذا ولا من هذا فليس وجوده مجتمعاً في الخارج، وإنما يجتمع أفراده في الذهن لا في الخارج يبين ذلك أن ما لا يوجد إلا متعاقباً متتالياً إذا قيل: إن كل واحد من أفراده يعقب فرداً آخر لم يعلم من ذلك أنه كله يعقب شيئاً آخر، إذ لم يحكم على جنسه بأن يعقبه غير جنسه، وإنما حكمنا على أفراد الجنس بالتعاقب، وكذلك إذا قلنا: كل واحد من أفراده سبقه عدم، لم يحكم على الجنس بأنه سبقه عدم، كما حكمنا هناك على جنس المحدث بافتقاره إلى الفاعل وعلى جنس الممكن بافتقاره إلى ما ليس بممكن أو إلى الفاعل أو الواجب ونحو ذلك . . .

والمقصود التنبيه على ما ذكره المنازعون لأبي الحسين وغيره من القائلين بأن جنس الحوادث ممتنع دوامها من أهل الإسلام والسنة والفلاسفة وغيرهم . . . وبالجملة هذا

---

(١) درء التعارض (١٤٧/٩ — ١٤٨) .

الموضع هو من أعظم الأصول التي يبنى عليها دليل المعتزلة والجهمية ومن وافقهم على حدوث الأجسام، وتنبني عليه مسألة كلام الله تعالى وفعله، وخلقه للسماوات والأرض، ثم استوائه على العرش، وتكلمه بالقرآن وغيره من الكلام، وأئمة أهل الحديث والسنة وطوائف من أهل النظر والكلام مع أئمة الفلاسفة تنازعهم في هذا"[1].

فهذا الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية هو محصل التحقيق في هذا المقام الذي هو من أغلق المسائل التي بنى عليها كثير من الطوائف قولهم في الإلهيات، وفي الجملة فوجود ما لا يتناهى من الحوادث في الماضي والمستقبل فيه ثلاثة أقوال معروفة لنظّار المسلمين وغيرهم:

الأول: قول من يقول بامتناع هذا التسلسل في الماضي والمستقبل، وهذا قول غلاة المتكلمين كجهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف.

والثاني: قول من يقول بامتناع هذا في الماضي دون المستقبل، وهذا قول جمهور المعتزلة والأشعرية والكرامية ومن وافقهم.

والثالث: قول من يقول بإمكان وجود ذلك في الماضي والمستقبل[2].

قال الإمام ابن تيمية: "كما هو قول أئمة أهل الملل وأئمة الفلاسفة، لكن أئمة أهل الملل وغيرهم ممن يقر بأن الله خالق كل شيء وأن كل ما سواه محدث مسبوق بعدم يقولون: لا يجوز وجود حوادث لا تتناهى إلا من قديم واحد . . . "[3].

وفي الجملة فهذا الأصل ــ امتناع حوادث لا أول لجنسها ــ إنما عظمه أئمة الكلام من نفاة الصفات وأمثالهم ، ولما كان هذا الأصل لم يحقق على أصول عقلية صحيحة صار طائفة ممن ينصر هذه الطريقة يقدحون فيها تارة كما هو شأن الرازي وطائفة[4]، ومع هذا فالمتكلمون في هذا خير من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله القائلين بقدم العالم مع ما عندهم من نفي الصفات، كما أن المتكلمين أصحاب هذا الأصل

---

(١) درء التعارض (٩/١٤٦ ــ ١٤٧) .

(٢) درء التعارض (٨/٣٤٥ ــ ٣٤٦) .

(٣) درء التعارض (٨/٣٤٦) .

(٤) درء التعارض (٨/٢٧٣ ــ ٢٧٤) .

درجات فيما التزموه لأجل هذا الأصل، فهؤلاء الفلاسفة يعطلـون صفـات البـاري ويقولون بقدم العالم، والمتكلمون يقرون بحدوث العالم ومنهم مـن يعطـل الصفـات كتعطيل ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة، وهذا طريق جهم بن صفوان وأمثاله من غاليـة النفاة من المتكلمين، والمعتزلةُ ينفون الصفات لكنـهم يقـرون بالأسمـاء في الجملـة والصفاتية المتكلمة دون هؤلاء وهم درجات، وسائر هذه الأنواع مخالفة لما بعـث بـه الرسول ﷺ، وما أجمع عليه سلف هذه الأمة أهل السنة والجماعة .

وابن رشد لما ذكر دليل المتكلمين من الأشعرية ومقدماته قال: "وأما المقدمة الثالثة وهي القائلة إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فهي مقدمة مشتركة الاسم، وذلك أنه يمكن أن تفهم على معنيين أحدهما: ما لا يخلو من جنس الحـوادث ويخلـو مـن آحادها، والمعنى الثاني: ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه. . . فأمـا هـذا المفهوم الثاني فهو صادق . . . وأما المفهوم الأول، وهو الذي يريدونه فليس يلزم عنـه حدوث المحل . . ."[(1)].

والصواب في هذا أن قول الفلاسفة بقدم العالم باطل على التقديريـن: القـول بامتناع الحوادث التي لا أول لجنسها أو عدمه، فإنه إذا قدر الامتنـاع بطـل قولهـم صريحاً، وكذلك إذا قيل بعدم الامتناع لم يلزم منه القول بقدم العالم الفلـك أو غـيره لأن ذلك يناقض القول بتسلسل الحوادث، بل القول بقدم العالم الفلك أو غيره ممتنـع على قول من يقول إن لهذا العالم فاعلاً، كما هو قول المسلمين وأهل الأديان السـماوية وأهل الفطر وجمهور المشركين وطائفة من الفلاسفة، وأرسطو وأمثاله مـن الفلاسـفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون فاعلاً له، فالقديم هنا ما لا مستفتح له، ولهذا كانوا يقـرون بعلة تامة مستلزمة لمعلولها، ومعلوم عند هؤلاء وغيرهم أن العلة التامة التي ذكروها يمتنع على حدهم لها أن يحدث عنها شيء بوسط أو بغير وسط؛ لأن هـذا ينـاقض قـدم معلولها وغاية ما يمكنهم إثباته إمكان ذلك بالقوة لا بالفعل.

فهذا القول الذي عليه أرسطو وأمثاله وتكلم فيه في المسلمين ابن سينا وأمثاله مـن

---

(1) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٠٩ ــ ١١٠) ت/ د.الجابري .

الفلاسفة المنتسبين للإسلام قول معلوم الفساد عند سائر أهل الفطر والعقل فضلاً عن أهل الملل السماوية فضلاً عن المسلمين أتباع محمد ﷺ، الذي لم يكن في قومه الأميين الذين يعبدون الأصنام من يقع له لبس في مثل هذا، بل كانوا يثبتون هذا وما هو فوقه ويثبتون استحقاق الباري للعبادة لكنهم لا يخصونه بها بل يعبدونه ويعبدون غيره فكيف بمن هداهم الله لما جاء به من الحق.

المسألة السابعة: أثر هذا الدليل في بعض أصحاب الأئمة الأربعة المنتسبين للسنة والجماعة.

المقصود بهذا النوع من مال من أصحاب الأئمة الأربعة إلى طريقة متكلمة الصفاتية مع كونهم ينتسبون للأئمة والسنة في الأصول وأحكام الشريعة، وهذا نوع معروف في أصحاب الأئمة، وذلك أن المنتسبين إلى الأئمة في أصول الدين صنفان في الجملة : صنف حققوا طريقة الأئمة والمأثور عن السلف، وهؤلاء أصحاب السنة المحضة، وهذا طريقة الكبار من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة، وعليها طائفة من فضلاء متأخريهم، وصنف مالوا عن هذه الطريقة مع انتسابهم إلى الأئمة والسنة و لم ينتحلوا علم الكلام على طريقة أئمة الكلام، فهذا الصنف هو المقصود هنا وهذا الصنف إنما ظهر في الجملة بعد ظهور مقالة ابن كلاب، فإن الناس قبل ظهور مقالة ابن كلاب صنفان، فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالباري سبحانه من الصفات والأفعال التي يشاؤها، وصنف ينكرون هذا وهذا، وهو قول الجهمية من المعتزلة وغيرهم، فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ونفى ما يقوم به من الأفعال وغيرها مما هو متعلق بقدرته ومشيئته، ثم ظهر هذا القول في الكلابية كأبي العباس القلانسي وأبي علي الثقفي والحارث المحاسبي وتقلده أبو الحسن الأشعري بعد رجوعه عن المعتزلة، وعليه أصحابه في الجملة، فصار هذا القول من المقالات التي يرد بها على المعتزلة عند هؤلاء الصفاتية كما صنع ذلك سائر الأشاعرة والماتريدية في كتبهم التي ردوا فيها على المعتزلة، وصار طائفة من هؤلاء يحكون اختلاف أهل السنة على قولين في إثبات الثاني كما ذكره الحارث المحاسبي ورجح قول ابن كلاب، وانتسب نوع من

كبار هؤلاء الصفاتية لأهل الحديث ومن أخصهم أبو الحسن الأشعري الـــذي عظّـم طريقة أهل الحديث وانتسب إليها وذكر أنه يقول بها، وهذا إنما انضبط في الجمل الكبار المستقرة كإثبات أصول الصفات خلافاً للمعتزلة وأمثال هذا، و لم يكن القول في الأفعال من المسائل التي حقق فيها الأشعري مذهب أهل الحديث حتى يمكنه أن يقـــول بـــه أو ينسب إليه، بل صار الأشعري إلى ذم طريقة الأعراض وأنه بدعة، مع أنه يقول بقـــول ابن كلاب الذي هو مبني على هذا الدليل، وحكى طائفة من أصحاب الأئمة كطائفـــة من أصحاب أحمد كابن عقيل وابن الجوزي وأمثالهم عن أحمد ما يوافق قول هـــؤلاء في بعض أعيان الأفعال القائمة بذات الباري، و لم يكن في أعيان قدماء الكلابية والأشـــعرية من يطعن على الأئمة، بل أطلق كثير منهم انتحال السنة والجماعة، فلهذه المقتضيـــات وغيرها ظهر هذا القول ــ قول الكلابية ــ في بعض أصحاب الأئمة، وصار هؤلاء إمـا أن يضيفوه إلى أئمتهم أو يحكونه ويحكون قول السلف في نفس الأمر ويجعلون ذلك ممـا اختلف فيه قول أئمتهم وأصحابهم ، ولا يعدون مثل هذه المقالة الكلابيـــة بدعـــة ولا يعلمون أنها عند التحقيق من مقالات الجهمية والمعتزلة، وأن الســـــلف أئمـــة الســـنة والجماعة أحمد وغيره مجمعون على ردها كما حكاه جماعة كعثمان بن سعيد الدارمـــي وحرب الكرماني وأمثالهم ، وليس عن الأئمة ــ أئمة السلف ــ نقل محقق يخالف هـــذا ثم هذا الصنف من أصحاب الأئمة الذين مالوا إلى مقالة الكلابية مع انتسابهم للأئمـــة والسنة والجماعة نوعان:

أحدهما: من تقلد هذه المقالة بما تلقاه عن بعض أصحابه المتكلمين الذين هم مـــن أهل الطرق الكلامية المحضة، فإن خلقاً كثيراً من الشافعية والمالكية أشعرية محضة علـــى الطريقة الكلامية كأبي بكر ابن الطيب وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي مع ما لـــه من التصوف في حال آخر. وكذا أبو عبدالله الرازي وأبو الحسن الآمدي وأبو الوليـــد الباجي وخلق كثير على هذه الطريقة، وطائفة من أصحاب أبي حنيفـــة دون هـــؤلاء أشعرية محضة، والماتريدية حنفية في الجملة وهم من أصحاب هذه الطريقـــة، وبعـــض أصحاب أحمد صار لهم توالف مع طائفة من متكلمة الأشعرية، فتلقوا هذا عنهم.

والمقصود أن أصحاب هذا النوع تلقوا ذلك على طريقة التقليد لأئمة هذه المقالة وأعياها المتكلمين الذين يشاركوهم في الانتساب إلى أحد الأئمة الأربعة من وجه دون وجه، هذا مع أن طائفة من متكلمي أصحاب الأئمة يدعون أن هذه طريقة الأئمة وجمهورهم يعلمون أنها ليست هي لكن يقولون: إنها لا تعارضها.

وفي الجملة فهذا النوع لم يحققوا دليل أصحابهم المتكلمين ــ دليل الأعراض ــ على طريقة المتكلمين، بل هم مقلدة محضة، والنوع الثاني من قال بهذه الطريقة وذكر دليلها وتكلم فيه من جنس كلام متكلمة هؤلاء، وفي الجملة فهذا النوع والذي قبله هم في أصحاب الأئمة الثلاثة مالك وأبي حنيفة والشافعي أكثر منهم في أصحاب أحمد فإن الحنبلية أسلم الطوائف الأربع من هذه المقالة؛ لأنها مبنية على الأصول الكلامية وهم أسلم الطوائف الفقهية من علم الكلام المذموم عند السلف، ومع هذا فالتميميون في الجملة والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وأبي الحسن بن الزاغوني وأمثالهم يقولون بما هو من مقالة الكلابية، وفي الجملة فمقالة الكلابية صارت مزلة أقدام لكثير من فضلاء أصحاب الأئمة الأربعة المعظمين للسنة والجماعة ومسلك الأئمة المائلين عن الطريقة الكلامية في الأصل، ولهذا إذا تكلم من تكلم من هؤلاء بدليل الأعراض جعله من الطرق العقلية المجردة ورسمه على ألفاظ مخصصة في اللغة، فهذا النوع ذكروا عبارات المتكلمة المحضة بعبارات مقربة مع أنهم مسلمون لهم حقائق هذا الدليل ولوازمه كما يقع مثل هذا في كلام القاضي أبي يعلى وأبي الوفاء ابن عقيل من أصحاب أحمد مع أنهما تارة يقرون بخلاف مقالة الكلابية، وهذا بحسب اختلاف الحال والقرب إلى الطريقة الشرعية[1].

المسألة الثامنة: موقف الفلاسفة القائلين بقدم العالم من هذا الدليل.

والمقصود هنا من يقول منهم بقول أرسطو طاليس والمشّائين كابن سينا

---

(١) انظر في هذه المسألة درء التعارض (٢/٦ــ ٢٠) (٩/١٥٩ــ ١٧٧)، الفتاوى لابن تيمية (٣/١٨٥) (٤/١٧٧) (٥/٥٥٥ــ ٥٥٨) (٦/٥٢ــ ٥٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٥٢١، ٥٢٢) (١٢/٣١، ٣٣) (٢٠/١٨٦ــ ١٨٧).

وأمثاله[1]، فإنهم عارضوا هذا الدليل الذي استدل به المتكلمون على حدوث العالم، وهذا المعنى يقرره طائفة أخرى من صوفية الفلاسفة كالسهروردي المقتول[2]، كما يقرره ابن رشد الحفيد في نصرته لطريقة الفلاسفة المشّائين[3]، فهؤلاء لهم اعتراض مشهور على دليل الأعراض، وهو الذي ذكره أبو حامد في التهافت عنهم، وذكر غيره لكنه جعله هو الدليل المقدم عند الفلاسفة لقولهم بقدم العالم، قال أبو حامد: "المسألة الأولى في إبطال قول الفلاسفة بقدم العالم . . . وهذا الفن من أدلتهم ثلاثة، الأول: قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً لأنا إذا فرضنا القديم، ولم يصدر منه العالم مثلاً، فإنما لم يصدر؛ لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكناً إمكاناً صرفاً، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل إما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد، فإن لم يتجدد بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك، وإن تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم . . . "[4].

وابن سينا لما ذكر مذهبه شرح هذه الحجة فقال: "تنبيه: وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة: حاجة النجار إلى القدوم، والمادة حاجة النجار إلى الخشب أو المعادن . . . حاجة النشّار إلى نشار آخر، أو الوقت: حاجة الآدمي إلى الصيف، أو الداعي: حاجة الآكل إلى الجوع، أو زوال المانع: حاجة الغسال إلى زوال الدّجن.

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التي هي بها علّة بالفعل سواء

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/٩٠)، درء التعارض (٩/١٤٧، ١٤٨، ١٧٩– ١٨٠)، الفتاوى لابن تيمية (١٢/١٤٠– ١٤٩).

(٢) درء التعارض (٩/٢٢١) .

(٣) تهافت التهافت (٢٧– ٢٩)، مع أن ابن رشد وصف هذه المعارضة بأنها جدلية في أعلى مراتب الجدل ولم تصل إلى حد البرهان، وذكر اعتراضه على هذا الدليل من وجه آخر في الكشف عن مناهج الأدلة (١٠٥– ١١١).

(٤) تهافت الفلاسفة للغزالي (٤٤) .

كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة، أو لم تكن موجودة أصلاً، فإذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً، ولكنه ليس لذاته علة، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة، فإذا وجدت طبيعة كانت أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول، وإن لم توجد وجب عدمه وإيهما فرض أبداً كان ما بإزائه أبداً أو وقتاً ما كان وقتاً ما، وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً، فإن لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى"[١]، وأبو عبدالله الرازي في "الأربعين" ذكر اعتراض الفلاسفة وأجاب عنه بالإلزام[٢].

وفي الجملة فهذا سؤال معروف للفلاسفة على هذا الدليل ـ دليل الأعراض ـ قال الإمام ابن تيمية: "وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول: قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء أنه معلوم الفساد بالضرورة، وذلك أنهم قالوا لهم: إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدوث، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح وهو ممتنع في البديهية، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام، أو إلى القول بالتسلسل والدور وكلاهما ممتنع عندهم"[٣].

فهذا الاعتراض الذي ذكره الفلاسفة كابن سينا وأمثاله لازم للمتكلمين أصحاب هذا الدليل، وهو مما به يتبين فساد دليلهم، وإن كان هذا الاعتراض لا يحصل به قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وإنما جعله ابن سينا وأمثاله كذلك لما شاركوا هؤلاء المتكلمين في أن تسلسل الحوادث في الماضي يستلزم قدم العالم الفلك أو

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/٩٠ ـ ٩٤) .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي (٢٣ ـ ٢٧) .

(٣) درء التعارض (١/٣٢٠ ـ ٣٢١) .

العناصر أو غيرها، وهذا غلط بضرورة العقول، فإن ما كان حادثاً امتنع أن يكون قديماً، وإذا قيل بإمكان تسلسل الحوادث فهذا ليس فيه أن واحداً منها يكون قديماً، فإن هذا قطع للتسلسل وإبطال له، بل إمكان التسلسل ليس فيه إلا أن هذا الحادث بالشخص مسبوق بحادث قبله، وهذا لا تناهي له؛ لأن ما به الحادث لا مستفتح له.

والمقصود أن هذا الاعتراض لا يصحح قول الفلاسفة بقدم العالم ، فإن هذا قول ممتنع في بداهة العقول، فضلاً عن الفطر والدلائل الشرعية، ولهذا كان من يقول بهذا القول ــ قدم العالم ــ من الفلاسفة حقيقة قولهم نفي أن الباري هو الخالق لهذا العالم والصانع له، وهذا القول لم يعرف في الأصل إلا عن دهرية الفلاسفة والملحدين، وإن كان أدرجه في كلام المسلمين ابن سينا وأمثاله ، ولهذا كانوا يقولون بوجوب هذا التسلسل ويحصلون به القول بقدم العالم مع أن هذا القول فاسد على كل تقدير ، هذا وإن كان اعتراض هؤلاء الفلاسفة يحصل به فساد قول المتكلمين الذين ينفون أفعال الباري القائمة بذاته المتعلقة بقدرته ومشيئته كما هو قول الجهمية والمعتزلة وجمهور متكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية ، فلما اشتركوا هؤلاء مع الفلاسفة في نفي ذلك حاروا في الجواب عن هذا الاعتراض الذي ذكره ابن سينا وأمثاله ، كما أن قول ابن سينا وأمثاله بوجوب هذا التسلسل مع نفيهم للصفات والأفعال جعلوه مصححاً للقول بقدم العالم، وسائر هذه الطوائف غلطت في هذا الأصل وتحقيقه الذي هو من الأصول المعلومة بأوائل العقول، فإن العقل يدل على بطلان القول بقدم العالم دلالة برهانية معلومة بالبديهة والترتيب، وكذا وصف الباري سبحانه بالصفات والأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة أمر معلوم بالعقل والفطرة فضلاً عن الدلائل الشرعية المفصلة في كلام الله وكلام رسله عليهم الصلاة والسلام.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: "دوام فاعلية الرب تعالى ودوام الحوادث يمكن معه أن تدوم الأفعال التي تقوم بالرب بمشيئته وقدرته، وتحدث شيئاً بعد شيء، وأن تحدث حوادث منفصلة شيئاً بعد شيء وعلى كل من التقديرين فلا يكون شيء من العالم قديماً، فلم قلتم: إن الأمر ليس كذلك إن كان ما ذكرتموه صحيحاً؟ وإن كان باطلاً

فهو أبعد وأبعد . . . "[1].

وفي الجملة ففساد قول هؤلاء الفلاسفة أظهر من فساد قول هؤلاء المتكلمين، فإن هؤلاء الفلاسفة يقولون بقدم العالم مع تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأفعال كما هي طريقة ابن سينا وأمثاله، وهؤلاء المتكلمين يقرون بحدوث العالم ويعطلون الباري عن الصفات أو ما هو منها.

والقول الذي عليه أئمة السنة والجماعة أن الله سبحانه لم يزل موصوفاً بالصفات والأفعال وأنه يخلق ما يشاء ويختار، وأما القول بقدم العالم فليس مما شبّه على المسلمين فيه حتى أظهر ذلك الفلاسفة أتباع أرسطو طاليس كأبي نصر الفارابي وأبي علي ابن سينا وأمثالهم، ومعلوم عند المسلمين أن هذه مقالة من مقالات الملاحدة، وهذا معلوم عند أهل السنة وأهل الكلام وغيرهم من نظّار المسلمين وطوائفهم، ولهذا جعل أبو حامد الغزالي قولهم بقدم العالم مستفتح القول بكفرهم[2]، هذا بخلاف نفي الصفات أو ما هو منها، فإنه شاع في كثير من طوائف المسلمين، والمعتزلة نفاة الصفات خير من هؤلاء الفلاسفة وأقرب إلى الشريعة منهم، ولهذا كانوا يشددون في الأمر والنهي ويغلون في ذلك حتى جعلوا الفاسق الملي ليس معه شيء من الإيمان، بل في منزلة بين المنزلتين وقالوا بخلوده في النار، وهذه من المقالات المبتدعة الغالية، وأصل ذلك قول الخوارج الذين أخبر عنهم رسول الله ﷺ فيما تواتر عنه من عشرة أوجه ذكرها مسلم في صحيحه وذكر البخاري طرفاً منها وهي مخرّجة في الصحاح والسنن والمسانيد وغيرها، وإن كان بينهم وبين الخوارج نوع فرق في هذا، بخلاف الفلاسفة فليس في طريقتهم تعظيم للأمر والنهي، بل كثير منهم معطلة للأمر والنهي كما هو شأن باطنية الفلاسفة وصوفيتهم، هذا مع أن مقالة المعتزلة بنفي الصفات من البدع الظاهرة عند جماهير طوائف المسلمين، والذي صار مزلة أقدام لكثير من فضلاء أصحاب الأئمة نفي

---

(١) درء التعارض (٢١٢/٩) .

(٢) تهافت التهافت (٢٨ ، ٤٣)، المنقذ من الضلال (٤٢/٣٨).

ما هو من الصفات والأفعال القائمة بذات الباري المتعلقة بقدرته ومشيئته، فإن هذا هو مقام ضلت فيه أفهام وزلت فيه أقدام، وخلق من هؤلاء الذين يثبتون أصول الصفات لهم مقام في الأمة ككثير من فقهاء الحنبلية كأبي الحسن التميمي وأبي الفضل التميمي وابن الزاغوني وابن عقيل وغيرهم، وكذا طوائف من فقهاء الشافعية والمالكية والحنفية مع أنه معلوم عند أهل العلم والإيمان من أئمة السنة والجماعة أن مقالة نفي الصفات أو ما هو منها من مقالات الفلاسفة في الأصل، والدليل الذي اعتمده هؤلاء ـ دليل الأعراض ـ متلقى عن الفلاسفة كما نص عليه الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر[1].

وفي الجملة فهؤلاء المتكلمون ـ أصحاب هذا الدليل دليل الأعراض ـ الذي به حصّلوا نفي الصفات والأفعال أو نفي الأفعال القائمة بذات الباري المتعلقة بمشيئته يلزمهم بما أورده عليهم الفلاسفة إما الترجيح بلا مرجح تام ، أو القول بالتسلسل الممتنع، والتسلسل الذي يلزم هؤلاء المتكلمين هنا هو التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء وليس هو التسلسل المختلف فيه، فإن التسلسل في الآثار يعني به أكثر من معنى، قال الإمام ابن تيمية: "التسلسل في الآثار تارة يعنى به التسلسل في أعيان الآثار مثل كونه فاعلاً لهذا بعد هذا ولهذا بعد هذا، وأنه لا يفعل هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا وهلم جرا، فهذا التسلسل جائز عند الفلاسفة، وعند أئمة أهل الملل، أهل السنة والحديث"[2]، وقال أيضاً: "التسلسل في الآثار بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله وذلك الحادث موقوفاً على حادث قبل ذلك وهلم جرا، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء. وأئمةُ السنة والحديث مع كثير من النظّار ـ أهل الكلام والفلاسفة ـ يجوزون ذلك، وكثير من النظّار وغيرهم يحيلون ذلك"[3].

والمقصود أن هذا النوع المتنازع فيه ليس هو ما يلزم المتكلمين عند الفلاسفة، بل يلزم أصحاب هذا الدليل ـ دليل الأعراض ـ ما هو ممتنع عند سائر العقلاء، وهو أنه

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٢) درء التعارض (٢٣٨/٩) .

(٣) درء التعارض (٣٢١/١) .

لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث، قال الإمام ابن تيمية: "وأما إذا قيل: لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث، فهذا ممتنع باتفاق العقلاء وصريح العقل، وقد يسمى هذا دوراً . . ."[1].

والمقصود هنا التنبيه على ما يلزم المتكلمين وإن كان المتكلمون المقصودون بهذا الإلزام ينفون هذا وهذا، قال الإمام ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه بل هو مما اتفق العقلاء على امتناعه"[2].

والمتكلمون ذكروا أجوبة عن سؤال الفلاسفة وإلزامهم محصلها سبعة أجوبة:

الجواب الأول: أنه إنما أحدث العالم في ذلك الوقت لأن الإرادة الواحدة بذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت، وهذا الجواب هو جواب أكثر الصفاتية المتكلمين كابن كلاب والأشعري وأصحابهما وبه أجاب القاضي أبو بكر ابن الطيب وأبو المعالي والتميميون من أصحاب أحمد والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وبه أجاب أبو حامد الغزالي في رده على الفلاسفة.

الجواب الثاني: أن الإرادة اقتضت التعلق لتعلق العلم به، وهذا جواب طائفة من الأشعرية.

الجواب الثالث: لعل هناك علة خفية لأجلها حدث الترجيح.

الجواب الرابع: أن الأزلية مانعة من الإحداث.

الجواب الخامس: أنه صار ممكناً بعد أن لم يكن فانقلب الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

الجواب السادس: أن القادر يرجح أحد مقدوريه بلا مرجح، وهذا جواب أكثر الجهمية والمعتزلة وبه يجيب طائفة من الأشعرية كالرازي في بعض موارده، وهذا يعارضه الأشعرية في مقالاتهم في القدر عند ردهم على المعتزلة.

---

(١) درء التعارض (١/٣٢٢) .

(٢) درء التعارض (١/٣٢١) .

الجواب السابع: وهو جواب طائفة من متأخري الأشعرية ومضمونه مبني على أصل الفلاسفة الدهرية، وهو جواب الرازي في بعض كتبه والآرموي[1]، وإنما انغلق عليهم دفع سؤال الفلاسفة لنفيهم الأفعال القائمة بذات الباري المتعلقة بمشيئته، وسائر هذه الأجوبة مبنية على امتناع حوادث لا أول لها.

المسألة التاسعة: إبطال دليل الإعراض بالسمع والعقل.

تقدم ذكر إشارات إلى فساد هذا الدليل سمعاً وأنه دليل محدث مبتدع في المسلمين أحدثه الجهمية والمعتزلة، وقد أخذوه من الفلاسفة وبنوا قولهم في حدوث العالم عليه وبه نفوا الصفات ثم أدخله متكلمة الصفاتية على طريقتهم، ومعلوم بالضرورة الشرعية أن الرسول ﷺ لم يدع أحداً بهذه الطريقة التي لو فرض صحتها في نفس الأمر لكان الإعراض عنها متحققاً لما فيها من الإجمال والاشتباه، وحدوث العالم من المسائل المعروفة بالضرورة عند أهل الإسلام وأرباب الفطر، ويعلم بالضرورة أن الأنبياء لم يدعوا أحداً بهذه الطريقة، والبراهين على حدوث العالم، وأن الله سبحانه هو الخالق الباري له وأنه سبحانه الخالق وما سواه مخلوق محدث، فبراهين هذا في الفطر والعقول والمشاهدات مما لا يحصى، ومن أفسد الدعاوي قول طائفة من هؤلاء المتكلمين أصحاب هذا الدليل أن هذه الطريقة ـ طريقة الأعراض ـ هي طريقة إبراهيم عليه الصلاة والسلام كما يدعي ذلك بشر بن غياث المريسي وأمثاله من الجهمية، وذكر ذلك أبو حامد الغزالي وأبو عبدالله الرازي وابن عقيل وجماعة ويعنون بذلك استدلاله عليه الصلاة والسلام بأفول الكواكب على بطلان ربوبيتها فيما ذكره الله في سورة الأنعام، وهذا معلوم الفساد من وجوه:

أحدها: أن قول إبراهيم "هذا ربي" قبل أفوله ليس المراد به هذا رب العالمين الأزلي واجب الوجود، و لم يكن قومه يقولون هذا كما ذكر ذلك الإمام ابن تيمية[2]، بل كان

---

(١) انظر شرح هذه الأجوبة: درء التعارض (١/٣٢٤ـ ٣٤٢)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٤٤ـ ٤٥) الأربعين في أصول الدين للرازي (١٧٤ـ ١٨٤)، تهافت التهافت لابن رشد (٢٧ـ ٣٢)، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٣٠ـ ١٣١) ت/ د.الجابري .

(٢) درء التعارض (١/٣١١) .

قوم إبراهيم يتخذونها أرباباً يدعونها ويتقربون إليها، فهم مشركون في الربوبية والألوهية، ولهذا قال إبراهيم: **﴿إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني فإنه سيهدين﴾**[1]، وقال: **﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾**[2].

الثاني: لو فرض أنه أراد رب العالمين لكان علمه ببطلان ذلك على طريقة المتكلمين في الكوكب والقمر والشمس من حين بزوغها، فإن ذلك لا يكون إلا عن حركة، وهؤلاء المتكلمون إنما غلطوا في قصة إبراهيم لما جعلوا الأفول هو الحركة وهذا معلوم الفساد في كلام العرب، ولو فرض لكان هذا يدل على نقيض مطلوبهم لأن قوله: هذا ربي عند بزوغ الكوكب والقمر والشمس، وهذا لا يكون إلا عن حركة وإنما قال الخليل: "لا أحب الآفلين" لما أفل والأفول هو التغيب والاحتجاب كما ذكره أهل اللغة والتفسير، وهذا من المقامات البينة لمن تأمل ما ذكره الله في قصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام، وفي الجملة فقصة إبراهيم تدل على بطلان قول سائر هؤلاء النفاة للأفعال القائمة بذات الباري[3].

وحذاق هؤلاء المتكلمين يعلمون أن طريقتهم ــ دليل الأعراض ــ ليست طريقة إبراهيم ولا غيره من الأنبياء لكن يدعون أن ذلك من محض الدليل العقلي وأن الأنبياء لم تذكره، فيدل على اعتبار الحق في هذا الباب بموارد العقول ؛ لأنهم ظنوا أن إثبات حدوث العالم لا يكون إلا بمثل هذا الدليل، وهذا معلوم الفساد من هذا الوجه، وإن كان قولهم إن طريقتهم ــ دليل الأعراض ــ ليست من الطرق المذكورة في كلام الأنبياء صحيحاً[4].

وفي الجملة فهذا الدليل فاسد في العقل والشرع[5]، وهو مبني على علم الكلام

---

(١) الزخرف : آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) الشعراء : آية ٧٥ ــ ٧٧ .

(٣) انظر في تفصيل ذلك درء التعارض (١/١٠٠ ــ ١١٢ ، ٣١٠ ــ ٣١٥) .

(٤) درء التعارض (١/١٠٣ ــ ١٠٤) .

(٥) انظر تفصيل ذلك في درء التعارض (١/٩١ ــ ٣٥٠) .

الذي أجمع السلف على ذمه ومقالاتهم في ذم الكلام وأهله متواترة كما ذكر ذلك أبو إسماعيل الأنصاري في ذم الكلام وذكره طائفة من أصحاب الأئمة عنهم، وهذا مما هو معلوم مستقر، والسلف لم يكن ذمّهم لعلم الكلام لمجرد حدوث ألفاظه، بل ذمهم لفساد معانيه أعظم من ذمه لحدوث ألفاظه، فهو مذموم من هذا الوجه وهذا الوجه ولهذا صار أصحابه المتكلمون من سائر الطوائف في قول مختلف يؤفك عنه من أفك وهذا العلم ــ علم الكلام ــ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، وهذا من أخص ما أفسد على خلق من المسلمين عقيدتهم في صفات ربهم وأفعاله، ولهذا صار أصحابه يقرون بأنه معارض للشرع فيقررون تعارض العقل والنقل، ومقصدهم بالعقل الأدلة الكلامية التي هي من المقالات الفاسدة المركبة من مقدمات مأخوذة عن الفلاسفة ومقدمات مجملة مشتبهة، وأهل السنة والحديث أئمة السلف وأتباعهم لما تمسكوا في هذا الباب بالطرق الشرعية التي ذكرها الله ورسوله، وفيما ذكر في الكتاب براهين عقلية على كونه سبحانه هو الخالق وما سواه مخلوق، وأنه الأول وما سواه محدث مفتقر إلى محدثه فالطريقة الشرعية طريقة الأنبياء هي أكمل الطرق في الشرع والعقل.

وترى أن هذا الدليل عند التحقيق مع ما يرد على سائر مقدماته من المنازعة والسؤالات، لا يفيد هذا الترتيب الذي يذكره نفاة الصفات من الجهمية والمعتزلة أو ما هو منها من متكلمة الصفاتية إلا باعتبار صحة القياس فإنه محصل من اعتبار الشاهد وهذا هو القياس الذي يعلم بصريح المنقول والمعقول أن الرب متره عنه وهو أخص موارد التشبيه المنفي بالعقل والنقل، وإلا فمن اعتبر تحقيق اختصاص مقام الباري وَحْدَه في ذاته ووجوده وصفاته وأفعاله، لم يصح عنده مثل هذا الترتيب، وهؤلاء المتكلمون يفرقون بالتنزيه عن مثل هذه الأقيسة لكنهم لا يحققون ذلك.

الفصل الثالث

القــــدر وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة مسالك أهل القبلة في القدر .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه مذهب الجهمية والمعتزلة النافية في كثير من الأحوال وبيان أصل هذا الدليل ومورده وكيـف دخل هذا الأصل في كلام متكلمة أهل الإثبات وبعـــض المنتسبين للسنة والأئمة في أصول الدين وإبانة بطلان هذا الدليل بالسمع والعقل.

الفصل الثالث : القـــدر

المبحث الأول : خلاصة أقوال أهل القبلة في القدر .

مقدمـات في اختـلاف الطوائـف في القـدر

القول في القدر من أخص أصول المعرفة والعلم عند سائر الطوائف، وهـو مـن أخص المقامات التي حصل فيها اضطراب الخلق، والقول في ذلك معروف عند سـائر أجناس الأمم .

وأهل اللسان العربي يقولون: القاف والدال والراء أصل صحيح يدل على مبلـغ الشيء وكنهه ونهايته[1]، يقال: قدر، وقدر بتسكين الدال وفتحها مع فتح القاف فيـهما كما ذكر الجوهري وغيره[2]، وذكر بعض أهل اللغة: جواز ضم القاف مـع سـكون الدال[3]، وليس بالمشهور، وقيل: القدر بالفتح الاسم، وبالسكون المصدر[4]، ومعنـاه في العربية على ما ذكره صاحب اللسان: الحكم والقضاء[5]، والمقصود أن هذا أحـد معاني الكلمة وهو المراد في الإضافة في هذا الباب من أصول الدين.

فإن المقصود به عند أهل الشريعة: قضاء الرب وحكمه في حوادث العالم المتعلقـة بأفعال العباد وغير أفعال العباد .

وهو من أصول الدين بإجماع المسلمين، ولما ذكر الرسولﷺ الإيمان في حديـث جبريل قال: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقـدر خيره وشره" وهو مخرج في الصحيحين وغيرهما من غير وجه[6].

وهذا الباب من الدين تضمن أصولا ومسائل كثير منها معلومة بالفطرة التي فطـر الله العباد عليها، وإن كان مع هذا يقال: إن هذا الباب فيه مقامات اضطـرب فيـها

---

(١) معجم مقاييس اللغة (٥/٦٢) .

(٢) الصحاح (٢/٧٨٦) ، معجم مقاييس اللغة (٥/٦٢) .

(٣) تاج العروس (٣/٤٨١) .

(٤) لسان العرب (٥/٧٤) .

(٥) لسان العرب (٥/٧٤) .

(٦) البخاري (١/٣٣) رقم (٥٠)، مسلم (١/٥٥) رقم (١٩).

بنو آدم المنحرفون عن اتباع الأنبياء من أجناس الكفار وغيرهم من أهل البدع القاصرين عن تحقيق الاتباع للرسل عليهم الصلاة والسلام .

وقد تكلمت الفلاسفة في هذا الباب وكلامهم في هذا مختلف، مضطرب، وهم أشد طوائف الناس ضلالاً في هذا الباب وعندهم من أنواع الخرص والإفك ما لا يوجد عند سائر أجناس الكفار، والقول في القدر من أخص مبانيه القول في إثبات الخالق سبحانه وصفاته وأفعاله كما ذكره غير واحد من أهل السنة والحديث[1]، ومن أرباب الكلام[2]، كما سيأتي شرح ذلك إن شاء الله[3]، ولهذا كل من كان قوله في إثبات الخالق سبحانه وفعله وخلقه أصدق كان قوله في القدر كذلك .

ومعلوم أن الفلاسفة ــ دهريتهم وإلهيتهم ــ قولهم في إثبات الصانع وخلق العالم أفسد من مقالات أكثر الكفار من الأمم الكتابية المنحرفة عن كتابها وكذا الأمم الوثنية التي تقر بالخالق وحدوث العالم كما هو حال مشركي العرب وأمثالهم من عبدة الأوثان، مع أن هؤلاء الفلاسفة مشركون، بل الشرك فيهم فوق الشرك المعروف عند مشركي العرب وأمثالهم من الأمم التي بعثت لها الرسل، فإن الفلاسفة مشركون في الربوبية والإلهية، وأتباعهم من جنس القوم الذين بعث فيهم إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ولهذا تكلم مخالفوه بما لم يتكلم به غيرهم من المخالفين للرسل عليهم الصلاة والسلام، كما في قوله تعالى: **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر . . .﴾**[4]، وما ذكره الله في سورة الأنعام في قصة إبراهيم مع الكواكب مع ما في قومه من الشرك في الإلهية، ولهذا لم يعاند قوم رسول في الربوبية ما حصل في قوم إبراهيم عليه الصلاة

---

(١) درء التعارض (١٥٩/٩ ــ ١٧٥) .

(٢) المطالب العالية للرازي (١٦/٩) .

(٣) في المبحث الثاني من هذا الفصل .

(٤) سورة البقرة : آية ٢٥٨.

والسلام، بل جمهور الأمم الذين بعثت إليهم الرسل يقرون بهذا في الجملة، ومع هـذا ففي سائر الكفار من أجناس الأمم كلها إخلال بتحقيق توحيد الربوبية، فإن حقيقة تحقيقه التسليم بإفراد الله بالعبادة، ولهذا جاءت الطريقة القرآنية على هذا الوجه من إلزام المشركين بتوحيد الإلهية لما يقرون به من الربوبية، وإن كان من أقوام الرسل من يقدح في أصل مقام الربوبية علواً في الأرض وفساداً كما ذكره الله عن فرعون: ﴿**قال فرعون وما رب العالمين**﴾[1]، أو بعض مقاماتها كقول قوم عاد: ﴿**من أشد منا قوة**﴾[2].

والمقصود أن كل من كان بالربوبية أعرف وأدين كان قوله في القدر كذلك فإن القدر من أخص مقامات الربوبية، ولهذا كانت الأمم الكتابية أعلم في هذا الباب من الأمم الوثنية، والأمم الوثنية المقرة بالربوبية أقوم قليلاً من الأمم الفلسفية اليونانية والرومية والفارسية والهندية ، فإن الأمم الكتابية وكذا الأمم الوثنية المقرة بالربوبية جمهور غلطهم في القدر يرجع إلى قولهم في أفعال بني آدم ، إما أن يضيفوها إلى الله وحده أو إلى العباد وحدهم أو يجعلوا مشيئة الباري لها حجة لهم على شركهم ، وهذه الحال هي حال المخالفين للرسل كما في قوله تعالى:﴿**سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون**﴾[3]، وهذا شر الأحوال، ولهذا لم يكن في مبتدعة المسلمين من يطلق مثل هذا وينتظم حاله عليه بخلاف نفي خلق الأفعال أو القول بالجبر فيها، أو ما هو بمعناه فقد شاع في مبتدعة المسلمين من أهل الكلام وغيرهم[4]، وإن كان مع هذا يوجد في كلام كثير من المنتسبين للشيعة والتصوف من إسقاط ما هو من الشرع بالقدر، كما يعرض

(١) الشعراء: آية ٢٣.

(٢) فصلت: آية ١٥.

(٣) الأنعام: آية ١٤٨.

(٤) منهاج السنة النبوية (٣/٧٥ ــ ٨٤) .

بعض ذلك لبعض أعيان الفساق فهؤلاء فيهم شبه بالمشركين، لكن من يطـــرد ذلــك ويسقط مقام الشرع مطلقاً بالقدر فهذا أكفر من اليهود والنصارى كما يوجد هــذا في كلام بعض الملاحدة المتنسبين للتصوف من الباطنية وأمثالهم[1].

وفي الجملة فضلال الخلق في هذا الأصل موجبه الإعراض عما بعث به الله رســله عليهم الصلاة والسلام، وهذا مطرد في هذا الباب وغيره فإن الله لم يبعث نبياً إلا وقــد آتاه من موجبات العلم والإيمان ما يهتدي به الخلق كما في الصحيح عن أبي هريرة: "ما من الأنبياء من نبي إلا وقد أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الــذي أوتيت وحياً أوحى الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة"[2].

ومن تأمل في حال أمة الرسولﷺ تحصّل له أن الضلال والتهوك الذي وقـــع في المخالفين لمذهب الصحابة رضي الله عنهم من أصناف المتكلمة والمتصوفة والمتفلســـفة والمتشيعة في أصول الدين موجبه عدم الرد إلى الله ورسوله، والتسليم لما جاء في القــرآن والحديث، ولهذا تجد أن الحجج الكبار التي بنى عليها سائر الطوائف المخالفين للســلف من هؤلاء وغيرهم قولهم في أصول الدين من القول في التوحيــد والصفــات والقــدر وأمثال ذلك ليست مأخوذة من القرآن والحديث وإن كان يقع في كلام هــؤلاء مــن الاستدلال بما هو من القرآن والحديث، لكن لا يكون تحصيل المذهب في مثـــل هـــذه الأصول من جهته، وهذا معروف في كتب هذه الطوائف من المعتزلة وغــــيرهم مــن المتكلمين وكذا في كلام الشيعة الاثنى عشرية، وضلال المتصوفة فضلاً عن الفلاســـفة الذين قولهم شر من قول هؤلاء وما يوجد في كلام الباطنية ــ باطنية الشيعة وباطنيــة الصوفية ــ المتفلسفة من المقالات الإلحادية التي يعلم بالضرورة أنه لا يمكن أن يشـــتبه أنها من مقالات الأنبياء عليهم السلام، وهذا من المقامات العلمية المتحققة، فإن بيــان الرسول صلى الله عليه وسلم لأصول الدين أمر معلوم بالضرورة الشرعية والعقلية، ومن المعلوم أن مقالات أهل البدع المخالفين للسلف في التوحيد والصفات والقدر ليســت مما دل عليه نصوص القرآن والحديث، ولهذا بنى نفاة الصفات نفيهم على ما ذكروه من

---

(١) مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية (١٠٦/١) .

(٢) رواه البخاري (٣٣٦/٣) رقم(٤٩٨١)، مسلم (١٢١/١) رقم (١٥٢).

الحجج العقلية كما تقدم[1]، وقرروا تعارض العقل والنقل، وقضوا بتقديم العقل على النقل كما ذكر ذلك أبو المعالي والرازي وغيرهم من صفاتية هؤلاء فضلا عن أئمة النفاة من الجهمية وأمثالهم .

بل ذكر بعض محققي هؤلاء أن هذه الحجج الكبار كالاستدلال بالأعراض على حدوث الأجسام وأن ما لا يخلوا من الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها وأمثال ذلك مما هو مبنى مذهب النفاة كما حققوه في كتبهم ليس معروفا بأوائل العقول كما ذكر ذلك أبو الحسن الأشعري[2] وأبو حامد الغزالي[3] وأمثالهم، وإلى هذا يميل أبو المعالي في الرسالة النظامية[4]، وأئمة النفاة المتفلسفة كابن سينا وأمثاله يقولون: إن مذهبهم الذي ذكروه في الصفات ــ وهو من جنس مذهب الجهمية ــ ليس مما تكلمت به الأنبياء أو جاءت به الكتب السماوية وليست دلائله معلومة بأوائل العقول[5]، وابن رشد من هؤلاء مع تعظيمه للشريعة ما لا يوجد في كلام غيره من الفلاسفة وقربه من أهلها يقر بنحو هذا كما ذكره في مناهجه[6]، وهذا التوحيد مبني على إثبات الصانع عند هؤلاء، وقولهم في الصفات طرد لما ذكروه من الأدلة والطرق التي جعلوا النظر فيها أول الواجبات، ولهذا صرح كثير من هؤلاء من المعتزلة والأشعرية أن العامة تاركون للنظر[7].

والقول في القدر مبني على هذا الباب ــ باب إثبات الخالق سبحانه وصفاته وأفعاله وخلقه ــ ولهذا فإن هذه المذاهب المنحرفة عن هدى الرسول ﷺ في الصفات والقدر من القول بنفي صفات الباري ونفي أفعاله ونفي قدره وخلقه لأفعال العباد أو القول بالجبر من المقالات المعروفة عن أجناس الكفار، فإن نفي الصفات والأفعال

---

(١) انظر الفصل الثاني من هذا الباب المبحث الثاني .

(٢) انظر الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٣) فيصل التفرقة للغزالي (١٢٧ ، ٢٠٢) .

(٤) الرسالة النظامية (٢١ ــ ٣٣) .

(٥) الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤١ ــ ٥٥) .

(٦) مناهج الأدلة لابن رشد (٩٩ ــ ١٠٠ ، ١٤٠ ــ ١٥٩) .

(٧) درء التعارض (٤٤١/٧)، شرح أم البراهين (٥٥).

معروف عن الفلاسفة الملاحدة كأرسطو وأمثاله الذين دخل قولهم على بعض المنتسبين إلى الإسلام، ولهذا ذكر الأشعري أن مبنى مذهب المعتزلة ـ دليل الإعراض ـ تلقوه من الفلاسفة[1].

والمقصود أن نفي الصفات من مقالات ملاحدة الأمم، و لم يعرف طرد هذا في الأمم الكتابية المنحرفة عن كتابها، وإن كان يقع لبعض طوائفهم ما هو من ذلك، وهذا إنما دخل عليهم من الفلاسفة وأمثالهم، ولهذا وقع في كلام اليهود والنصارى ما هو من التشبيه الذي هو صنف من الكفر في هذا الباب، ومشركو العرب لم يعارضوا ما جاء به الرسولﷺ في هذا الباب في الجملة، بل لم يكن هذا الباب مما خالف فيه جمهور الكفار، وهذا باعتبار الجمل الكبار وإلا فإن تفاصيل هذا مما يعلم بالوحي، ويقع لسائر الكفار ما هو من الغلط في بعض مسائله وتحقيق العلم به .

وكذا القول بنفي القدر في أفعال العباد أو القول بالجبر فيها هما من التعطيل في صفات الباري وأفعاله، فإن الأول تعطيل لعموم خلقه، والجبر تعطيل لحكمته، وهذان المذهبان قد عرف القول بهما في عامة الأمم المنحرفة عن هدى الرسل، قال أبو عبدالله الرازي في المطالب العالية: "اعلم أن حال هذه المسألة حال عجيبة، وذلك لأن الخلق أبدا كانوا مختلفين فيها بسبب أن الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة ـ إلى أن قال ـ وأما الأنام فكذلك جميع الملل والنحل بعضهم مجبرة وبعضهم قدرية، ولا ترى أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين . ."[2]، وهذا الذي ذكره الرازي إنما أخبر به عن اعتباره، وإلا فإن من المعلوم أن هذا ليس حال جميع بني آدم، بل الرسل وأتباعهم ليسوا على هذا ولا هذا، وهذا معلوم بالضرورة، بل إنكار ذلك مما أجمع عليه من اهتدى بهدي الرسل عليهم الصلاة والسلام، ولهذا أجمع السلف على إنكار هذا وهذا.

(١) الرسالة إلى أهل الثغر للأشعري (١٨٤ ، ١٨٥) .

(٢) المطالب العالية (٩/٢٤٧ ـ ٢٤٨) .

وكذا الأمم الكافرة يقع فيهم من ليس على القدر أو الجبر، ومع هذا لا يكـــون حاله كحال من اهتدى بهدي الرسل، فإن كثيرا من تفاصيل هذا الباب متلقـــاة عـــن الوحي وإن كانت جمله وبعض مسائله معلومة بالفطرة والعقل، ولهذا وقـــع في كـــلام الجاهليين ما يدل على إسقاط نفي القدر والجبر كقول طرفة بن العبد:

ألا أيهذا اللائمي أحضـــر الوغـــى … وأن أشهد اللذات هل أنت مخلـدي

فإن كنت لا تسطيع دفـــع منيـــتي … فدعني أبادرها بما ملكـــت يـــدي

فلو شاء ربي كنت قيس بن خـــالد … ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثـد

فأصبحت ذا مـــال كثـــير وزارني … بنـــون كـــرام ســـادة لمســـود[1]

وفي الجملة فهذا معروف في شعرهم، والذي ذكر الله عنـــهم في القـــرآن هـــو قولهم: ﴿**لو شاء الله ما أشركنا**﴾، وفي الجملة فالرازي وأمثاله في هذا الباب وغـــيره في أصول الدين يحكون من المقالات والدلائل التي يزعمون أن سائر العقلاء عليها كما يقع ذلك في كلام أبي المعالي وأمثاله، ومثل هذا لم يحصلوه من تتبع ذلك، بل كثير من ذلك مما يتعذر تتبعه وإنما يبنون هذا الإطلاق على ما يعتقدونه من الضرورة في هذه الأدلـــة والمقالات، والعقلاء لا يخرجون عن المعاني الضرورية، ويكون غلطـــهم مـــن جهـــة اعتقادهم وظنهم؛ إذ كثير مما ذكروه كذلك يعلم بالضرورة أنه نقيض ما ادعـــوه، ولا يكون قولهم قولا لجمهور العقلاء، فضلا عن سائرهم، بل يكون من المقالات الشـــاذة أو المخالفة، وكذا ما يذكره كثير من هؤلاء من إجماعات المســـلمين، فقـــد حكـــى الأشعري وأبو المعالي وأمثالهم إجماع المسلمين[2] على ما يعلم أن جمهور المسلمين علـــى خلاف ما ذكروه، ويحكي هؤلاء وأمثالهم كأبي حامد الغزالي عن السلف إجماعا يعلـــم عند التحقيق أن إجماع السلف على نقيضه أو خلافه[3]، وهذا معروف في طائفة مـــن المسائل ويكون معتبر هؤلاء في الإجماع ما حققوه من المعاني المناسبة للسلف باعتبارهم.

وفي الجملة فنفي القدر في أفعال العباد أو القول بالجبر منها من المقالات المنقولـــة عن أجناس من الأمم، فحكي عن الفلاسفة واليهود والنصارى الاختـــلاف في هـــذا

---

(١) شرح المعلقات للزوزني (٦٠) .

(٢) اللمع للجويني (١٠٩) .

(٣) قواعد العقائد للغزالي (١١٢ ـــ ١٢٤) .

فبعضهم قدرية وبعضهم مجبرة، والمجوس قدرية والصائبة الحرانية مجبرة[1]، وإن كان مع هذا لا يصح قصر الناس على القدر أو الجبر كما يذكره الرازي.

وهذا الباب من أخص مقامات التسليم لأمر الرب وخبره، فإن قدره وخلقه مبني على حكمته ومن المعلوم أن الخلق ليس بمقدورهم معرفة تفاصيل سائر حكمته في أفعاله وخلقه، بل عقولهم دون درك هذا وتحصيله، وحكمة الباري في الخلق والفعل لا يقدر قدرها إلا هو سبحانه وتعالى، وإذا كان من التشريعات التي خوطب بها المؤمنون ما لا يعلمون حكمة الرب فيها على التفصيل وهذا في أمره الشرعي المقصود من العباد تحصيله فكيف بأمره الكوني وخلقه، ولهذا قال سبحانه: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حليم قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين**﴾[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ". . الكلام في نفس الحكمة الكلية في هذه الحوادث، فهذه ليس على الناس معرفتها ويكفيهم التسليم لما قد علموا أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه أرحم بعباده من الوالدة بولدها، ومن المعلوم ما لو علمه كثير من الناس لضرهم علمه، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وليس اطلاع كثير من الناس بل أكثرهم على حكم الله في كل شيء نافعا لهم، بل قد يكون ضارا . . وهذه المسألة ـ مسألة غايات أفعال الله ونهاية حكمته ـ مسألة عظيمة لعلها من أجل المسائل الإلهية . . "[3].

وهذا المقام ـ مقام التسليم ـ من أخص مقامات الإيمان، وأعظم حقائق شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، والمخالفون للسلف في الصفات والقدر قد قصر تحقيقهم لهذا، ولهذا تكلموا بما لم يؤمروا به، وتعارض عندهم الوحي مع عقولهم في كثير من الموارد كما صرح به كثير منهم في الصفات، ويوجد شيء من ذلك في

---

(١) المطالب العالية (٢٤٧/٩ ـ ٢٤٨)، أحمد بن حنبل لعبدالحليم الجندي (٣٥٦ ، ٣٥٧)، تاريخ الفلسفة في الإسلام ج ـ دي ـ بور (ص١٢ ، ٤٩)، اليهودية/أحمد شبلي (٢٢٧) .

(٢) المائدة: الآيات ١٠١ـ ١٠٢.

(٣) منهاج السنة النبوية (٣٩/٣) .

كلامهم في القدر، ولهذا ذكر الرازي أن الدلائل العقلية والقرآنية متعارضة في نفسها، فكيف بين ما هو من هذه وهذه، قال في المطالب العالية: " . . الوجوه التي يمكن الرجوع إليها في هذه المسألة متعارضة متدافعة . . وأما الدلائل العقلية . . فقد وقع التعارض بين دليل العلم ودليل القصد . . وأما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء مما يوهم الجبر تارة ومما يوهم القدر تارة أخرى . . "[1].

وقد جرت العوائد الكلامية على فرض السؤالات العقلية على المسائل الشرعية في هذا الباب وأمثاله من الأصول، ثم يجعلون وهم عقولهم موجبا لتأويل ما أنزل على الرسول ﷺ إلى معنى لا يحصل مقصودا في هذا الباب إلا درء معارضة عقولهم .

وفي جامع الترمذي عن أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب واحمر وجهه حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان، فقال: "أبهذا أمرتم، أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه"، وهذا الحديث غريب من هذا الوجه كما ذكره الترمذي وصالح المري المتفرد به له غرائب لا يتابع عليها[2]، لكن جاء شاهد له عند ابن ماجة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، قال: خرج رسول الله ﷺ على أصحابه وهم يتخاصمون في القدر فكأنما يفقأ في وجهه حب الرمان من الغضب فقال: "بهذا أمرتم أو لهذا خلقتم، تضربون القرآن بعضه ببعض، بهذا هلكت الأمم قبلكم"، قال عبدالله بن عمرو: "ما غبطت نفسي بمجلس تخلفت فيه عن رسول الله ﷺ ما غبطت نفسي بذلك المجلس وتخلفي عنه "[3].

ولما سأله ﷺ من سأله من أصحابه عن العمل وقد سبق الكتاب كما في الصحيح من غير وجه قال: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له"[4]، وجوابه ﷺ عن هذا السؤال هو

---

(١) المطالب العالية (٢٤٧/٩ ــ ٢٤٨) .

(٢) جامع الترمذي . كتاب القدر (٤٤٣/٤)، سنن الترمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (٢١٣٣)، قال أبو عيسى: وفي الباب عن عمر وعائشة وأنس، وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها.

(٣) رواه ابن ماجة . المقدمة (٣٣/١)، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي، وقال البوصيري : " هذا إسناد صحيح رجاله ثقات "، انظر الفتح الرباني (١٤٢/١) .

(٤) رواه البخاري (٣٢٦/٣) رقم(٤٩٤٩)، مسلم (١٦١٨/٤) رقم (٢٦٤٧).

أنفع الأجوبة التي يخاطبﷺ بها العباد في هذا، وهو من جوامع كلمه في هذه المهامه التي تاه فيها أصناف من الناس.

وهكذا من حقق الإيمان بكمال علم الرب وخلقه ومشيئته وحكمته لم يقع عنده وهم في هذا الباب، وسائر أغلاط الناس في القدر تعود إلى نقص تحقيق الإيمان بهذه الأصول الربوبية أو ما تستلزمه .

والمقصود أن أتباع الرسول ﷺ لم يخاصموا الرسول ﷺ في القدر وإن قيل: إن بعضهم خاصم بعضاً في القدر كما في حديث أبي هريرة وعبدالله بن عمرو فهذا مقام آخر، ثم هو ليس إخباراً عن سائرهم بإجماع المسلمين، فإن هذا المجلس الذي ذكره أبو هريرة يعلم بالضرورة أنه مقصور على طائفة منهم و لم يكن من شأن أئمة الصحابة الكبار كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي والزبير وسعد ومعاذ بن جبل وأمثال هؤلاء من كبار أئمة وفقهاء الصحابة الخوض في مسائل من الشرع لم يتبين لهم قصد الشارع الخوض فيها، وإنما هذا يعرض لبعض المسلمين في زمن النبيﷺ، ومن المجمع عليه بين سائر طوائف المسلمين أن مقام الصحابة في العلم والإيمان ليس واحداً بل بعضهم أفضل من بعض، وإن كان أهل السنة وموافقوهم من متكلم ومتصوف يُعدّلون سائر الصحابة ولهذا لما تكلم الرسول ﷺ عما هو داخل في هذا الباب كما في الحديث المخرج في الصحيح عن النبي ﷺ، قال: "لا عدوى، فقال رجل: يا رسول الله: هذه الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجيء البعير الأجرب فيجربها، قال عليه الصلاة والسلام: فمن أعدى الأول"[1]، وهذا من الجوابات القاطعة في هذا المقام.

و لم يكن مثل هذا السؤال خصومة للرسول ﷺ وإن كان مثل هذا السؤال لا يقع لمثل أبي بكر وعمر وأئمة فقهاء الصحابة لما آتاهم الله من العلم والإيمان الذي بعث به رسوله ﷺ، والنفوس قد يشكل عليها ما مرده إلى أصول تؤمن بها إيماناً يقينياً، ولهذا كان جوابه ﷺ لهذا الأعرابي قاطعاً لما أشكل عليه، وهذا من طرق الأنبياء عليهم

(١) رواه البخاري (٣٩/٤) رقم (٥٧١٧)، مسلم (١٣٩٢/٤) رقم (٢٢٢٠).

الصلاة والسلام مع أتباعهم فكل من أشكل عليه شيء من تفاصيل خبر الأنبياء وأمرهم فلا بد أن في الأصول الإيمانية ما يكون الرد إليه حاسماً لمادة السؤال والإشكال.

وهذا مسلك الرسل مع أقوامهم الكفار، ولهذا قالوا فيما ذكره الله عنهم في القرآن: ﴿**اعبدوا الله ما لكم من إله غيره**﴾[1] وقوله: ﴿**أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً وجعل لها رواسي وجعل بين البحرين حاجزاً أءله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون، أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أءله مع الله قليلاً ما تذكرون، أمن يهديكم في ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرىً بين يدي رحمته أءله مع الله تعالى الله عما يشركون، أمن يبدؤ الخلق ثم يعيده ومن يرزقكم من السماء والأرض أءله مع الله، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب إلا الله وما يشعرون أيان يبعثون، بل ادارك علمهم في الآخرة بل هم في شك منها بل هم منها عمون**﴾[2].

وقد يكون من هذا قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءا واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام**﴾[3] بخفض الأرحام كما قرأ حمزة، فإنه على هذا التقدير: يتحقق أن يعظموا أمره سبحانه كما يقع منهم تعظيم أرحامهم، وهذا المعنى مناسب لسياق أول الآية وإن كانت هذه القراءة مشكلة عند طائفة من النحاة، وهو المشهور من مذهب البصريين من جهة العطف على ضمير الخفض دون إعادة الخافض، فإنهم يرون عوده لازماً، والكوفيون وطائفة من محققي البصريين كالأخفش وغيره على عدم لزوم ذلك، وإن لم يكن كثيراً في كلام العرب[4]، وهو اختيار ابن مالك، قال في ألفيته:

---

(١) سورة الأعراف: آية ٥٩.

(٢) سورة النحل الآيات (٦١ ــ ٦٥) .

(٣) سورة النساء: آية ١.

(٤) انظر شرح ابن هشام على ألفية ابن مالك (٣/٣٩٢) .

وعود خافض لدى عطف علـــى ضمير خفض لازماً قـــد جعـــلا
وليس عندي لازماً إذا قد أتـــى في النثر والنظم الصحيح مثبتـــاً[1]

والمقصود أن ما يعرض لبعض الناس من هـــذه السـؤالات يـــرد إلى الأصـــول الإيمانية المسلمة ديناً وعقلاً، وقد يعرض لبعض النفوس من السؤالات الفاسدة ما يعلـــم به صريح إيمانها وإن لم يكن ما يعرض لها محموداً يناسب ذكره وجوابه، ولهذا جـــاء في الصحيح عن أبي هريرة: أن ناساً قالوا: يا رسول الله إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنـــا أن يتكلم به، قال: "وقد وجدتموه"، قالوا: نعم، قال: "ذاك صريح الإيمان"[2]، وهـــذا الذي يعرض هو من الوسواس كما في حديث عبدالله بن مسعود في الصحيح قال: سئل رسول الله ﷺ عن الوسوسة، قال: "تلك محض الإيمان "[3].

فهذه الجوابات النبوية ليس فيها أن من مقاصد الشارع حصـــول مثـــل هـــذه العوارض، فإنها من الوسواس والوسواس شر، ولهذا أُمر النبي ﷺ بالاستعاذة من شـــره كما في قوله تعالى: ﴿**قل أعوذ برب الناس ملك الناس إله الناس من شر الوســـواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس**﴾[4]، لكن من صـــار حـــظ الشيطان معه في هذا الباب بما قد يعرض له من الوساوس الذي يدفعـــه ويتعاظمـــه دلّ ذلك على إيمانه وصدقه، وإن كان معرفة محض الإيمان وصريحه يقع ويعلم بما هو خـــير من هذا وهي الطرق التي تحصل للأنبياء وأئمة المؤمنين، ولهذا لم تعـــرض مثـــل هـــذه العوارض لأئمة الصحابة الكبار كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأمثالهم .

وفي الجملة فلم يقع زمن الرسول ﷺ أن خاصمه أحد من أتباعه في القـــدر بـــل مخاصمة الرسل في القدر إنما هي من طرق المشركين كما ذكره الله عنهم: ﴿**ســـيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كـــذب الذين من قبلهم . .**﴾[5]، وفي صحيح مسلم وجامع الترمذي عن أبي هريـــرة قـــال:

---

(١) انظر شرح ابن عقيل على الألفية (٢/٢١٩).

(٢) صحيح مسلم (١/١١٠) رقم (١٣٢) .

(٣) صحيح مسلم (١/١١١) رقم (١٣٣). .

(٤) سورة الناس .

(٥) سورة الأنعام (١٤٨) .

جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر فنزلت: ﴿**يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾[1][2]، وبهذا يعلم فساد ما ذكره بعض أئمة النظر من المتكلمة كأبي عبدالله الرازي[3] والمتفلسفة كأبي الوليد ابن رشد[4] وأمثالهم أن الدلائل السمعية متعارضة في نفسها في القول بالقدر أو الجبر وكذا الدلائل العقلية فضلاً عن التعارض بين العقل والنقل .

وأيضاً فهذا يدل على أن هذا الباب مما تحقق فيه لأصحاب الرسول ﷺ العلم والإيمان، وأن الرسول ﷺ بيّن لأمته المدعوين هذا الباب أتم البيان، فإنه من أصول الدين الكبار عند المسلمين وقد قال الله سبحانه: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[5]، ولم يكن من هدى المؤمنين ابتلاء أخبار الرسل والأنبياء وما بعثوا به ومخاصمته بمعقولات يتلقى كثير منها عن أصناف من الملاحدة من الفلاسفة وغيرهم المنحرفين عن الأديان السماوية، وطائفة منها مما يلقيه الشيطان في نفوس من قصر إيمانه واتّباعه وإن كان كثير مما يذكره هؤلاء يوجد في أصناف المخالفين من يعظمه ويجعله حقيقة المعرفة والتحقيق، حتى يقع كثير من هؤلاء من المتفلسفة والمتكلمة بتقديم ما هو من هذا على ما بعث الله به رسوله ﷺ، ولهذا يذكر الفلاسفة من هؤلاء كابن سينا وأمثاله ويوجد نوع من هذا في كلام أبي الوليد بن رشد أن من لم يقل بما هم عليه من الأقيسة البرهانية والمعارف الحِكمية[6] فهو من الجمهور[7]، بل في كلام ابن سينا من التنقص لأصحاب الرسول ﷺ بمثل هذا المعنى ما هو مشهور ومعروف[8]، كما يوجد في كلام المعتزلة وأمثالهم من المتكلمين من حط

---

(١) سورة القمر (٤٨ ــ ٤٩) .

(٢) صحيح مسلم (٤/١٦٢٣) رقم (٢٦٥٦)، جامع الترمذي . كتاب القدر (٤/٤٥٩) رقم (٢١٥٧) .

(٣) المطالب العالية للرازي (٩/١٠ ــ ١٤) .

(٤) مناهج الأدلة (١٨٦) .

(٥) سورة المائدة: آية ٣.

(٦) نسبة إلى الحِكمة أي الفلسفة .

(٧) انظر الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ ــ ٤٥)، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، تحقيق : الجابري (٩٩ ــ ١٠٢ ، ١٤٧ ــ ١٥٢) .

(٨) انظر الرسالة الأضحوية (٤٠ ــ ٥٠) .

قدر أهل السنة والحديث أتباع الصحابة رضي الله عنـــهم، ولهـــذا يجعلونهـــم نابتـــة وحشوية[1] .

والغلط الذي شاع في هذا الأصل ــ القدر ــ في هذه الأمة موجبه إمـــا نقـــص التسليم والإيمان أو نقص العلم، وهما موجب أغلاط سائر الناس، كما في قوله تعـــالى: ﴿**وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا**﴾[2]، ومن أعظم أصناف الظلم تقديم أوهـــام العقول على القرآن والحديث، وإن كان من يتكلم بهذا من طوائف المسلمين لا يعلمون أنها أوهام، بل يظنونها من القواطع واللزومات وإلا فإن من المعلوم عند أهل الإيمـــان أن أخبار الأنبياء في سائرها على وفق العقول، وأن ما يعارض ما جاءت به الرســـل مـــن المقولات العقلية جهالات يزينها الشيطان لبعض بني آدم حتى يصير عنده من الحق الذي يجب قبوله كما يجب قبول ما جاء في الشرع فيتعارض عنده هذا وهذا .

والحق أن ما علم معارضته للشرع فهو من المعاني الفاسدة التي تبتلى بها نفـــوس بعض الخلق إما تقليدا أو تعظيما كما يوجد ذلك في كلام المتفلسفة من أهل هذه الملـــة كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم، يعظمون مقامات مـــن المقامـــات الإلحاديـــة المأخوذة عن ملاحدة الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو طاليس وغيرهم، وهـــذا شـــاع في الجملة في طوائف من الصوفية والمتفلسفة والمتشيعة والمتكلمة، وإما أن يكون ما يعارض الشرع مما زينه الشيطان في نفوس بعض هؤلاء لما فاتهم من تحقيـــق الإيمـــان، وفتنـــة الشيطان فوق كل فتنة، وكما تقع فتنته في الظواهر الفعلية فيقع ما هو فوق ذلـــك في الأقوال والأحوال والمعاني العلمية.

وسائر مقالات الكفار المخالفة للرسل هم تبع للشيطان فيها، فإنه هو متبوعـــهم كما قال تعالى: ﴿**وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكـــم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلومـــوني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتموني مـــن**

---

(١) انظر الانتصار لابن الخياط المعتزلي (١٣٩) .

(٢) سورة الأحزاب: ٧٢.

قبل﴾[1]، ولهذا يتحقق للكفار موافقة الشرع للعقل كما في قوله تعالى:**﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير، فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير﴾**[2]، والكفار من سائر الأمم من أحوالهم العلمية والعملية ما يزينه الشيطان لهم فيظهر لهم حسنه وصوابه، ومنها ما يعلمون فسادها، ولهذا كان من خبط الجاهليين في قدر الله الاستقسام بالأزلام وهو من أخص أصناف الفسق[3] الذي استعمله المشركون مع أنه مما لا تقويه العقول كما روى البخاري في صحيحه من حديث عكرمة عن ابن عباس قال: لما أتى النبي ﷺ البيت أبى أن يدخله وفيه الآلهة فأمر بها فأخرجت فأخرجوا صورة إبراهيم وإسماعيل وهما يستقسمان بالأزلام فقال النبي ﷺ: "قاتلهم الله أما لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط . ."[4].

والمقصود أن الضلال والتهوك إذا استولى على أحد من بني آدم خرج عن أوائل الفطر وبدائه العقول وصار كما قال الله:**﴿ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور﴾**[5]، وكما قال سبحانه: **﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾**[6] والمقصود أن هدى الله الذي بعث به رسوله ﷺ هو موجب العلم والإيمان كما في قوله تعالى: **﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا**

---

(١) سورة إبراهيم: آية ٢٢.

(٢) سورة الملك: الآيتان ١٠ـ ١١.

(٣) كما قال تعالى : **﴿وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق﴾**.

(٤) صحيح البخاري (٤٩٣/١) كتاب الحج رقم الحديث (١٦٠١) .

(٥) سورة النور: آية ٤٠.

(٦) سورة الأعراف: آية ١٧٩.

الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض﴾[1].

ولهذا لما كانت أصول الهدى ظاهرة زمن الرسول ﷺ لم يتنازع الناس من أهل الإسلام في أصول دينهم التي جاء بها محكمة يسع سائر المؤمنين العلم بها والإيمان، وبعد وفاته ﷺ ظهرت فتنة قوم ممن أسلموا ولما يدخل الإيمان في قلوبهم فارتدوا عن دينهم وكان ذلك زمن الصديق رضي الله عنه فكانت هذه الفتنة فتنة عن الدين بالردة عنه و لم يقع في خلافة أبي بكر فتنة كبرى في الدين بين المسلمين وكذلك في خلافة عمر رضي الله عنه حتى أهريق دمه رضي الله عنه، وكان هذا مقدم الفتنة كما في الحديث الذي رواه حذيفة رضي الله عنه قال وهو يحدث عمر عن الفتن: "وحدثته أن بينك وبينها بابا يوشك أن يكسر، قال عمر: أكسرا لا أبا لك فلو أن فتح لعله كان يعاد . ."[2] ثم جاءت خلافة عثمان وكثر البغي والنفاق في مسلمة الفتوح[3]، ثم جاءت خلافة علي بن أبي طالب وخرجت الخوارج وحصل من البغي والفتن وإهراق الدماء ما لم يقع في المسلمين قبل ذلك وكان مقتله رضي الله عنه من أعظم البلاء الذي نزل في المسلمين حين قتله ابن ملجم الخارجي ــ قاتله الله ــ حيث كان علي رضي الله عنه آخر خلفاء الرسولﷺ، وكان السادة الأربعة خلفاء الرسولﷺ في أمته ثم لما تملك معاوية رضي الله عنه بعد تنازل الحسن بن علي رضي الله عنه عن الأمر صار الأمر ملكا في المسلمين وصار معاوية خير ملوك المسلمين باتفاق العلماء، فإن من قبله كانوا خلفاء راشدين.

---

(١) سورة الشورى: الآيتان ٥٢ــ ٥٣.

(٢) رواه البخاري (٢/٥٢٦) رقم (٣٥٨٦)، مسلم (١/١١٧) رقم (١٤٤).

(٣) مسلمة الفتوح العمرية وليس القصد الفتح الذي هو فتح مكة، وإن كان من الأعراب الذين أسلموا من قال الله فيه: **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾**، فهذا متحقق في هؤلاء الذين أسلموا زمن النبوة وهم أسلم فطرا من جماهير الذين أسلموا في الفتوح العمرية، فهذا يظهر به وقوع ما هو فوق حال الأعراب في هؤلاء الذين كان لكثير منهم علوم قد عرفوها أو تقلدوها حالا في الإلهيات والربوبية كأصناف المجوس والصابئة وأمثالهم .

وبعد انقراض عصر الخلفاء الأربعة، وبعد إمارة معاوية زمن الفتنة التي كانت بين الزبير وبني أمية في أواخر عصر الصحابة ظهر القول بنفي القدر، وكان ذلك أول ما ظهر في البصرة وهذا هو المعتبر في مبدأ ظهوره(١)، وقيل ظهر ذلك في الحجاز لما احترق البيت(٢)، وقيل ظهر في الشام وأول من أظهره عمر المقصوص(٣)، وهذان قولان ضعيفان والمعتبر الأول، وكان أول من أظهر ذلك في البصرة معبد الجهني، ثم تكلم به طائفة في العراق والشام، ويقال: إن أول من تكلم به رجل من النصارى في العراق يقال له: سوسن، وأن معبداً الجهني أخذها منه(٤)، ويقال: إن غيلان الدمشقي هو ثاني من تكلم بذلك بعد معبد الجهني(٥).

والمتحقق أن نفي القدر ظهر أواخر عصر الصحابة في البصرة، ثم شاع في كثير من الأمصار العراقية والخراسانية والشامية ولما بلغت مقالة أواخر الصحابة كعبدالله بن عمر وابن عباس وجابر بن عبدالله وواثلة بن الأسقع وغيرهم من الصحابة والتابعين تبرؤا منهم وأنكروا مقالتهم، فروى مسلم في صحيحه عن يحيى ابن يعمر قال: "كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبدالرحمن الحميري حاجين أو معتمرين فقلنا لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوفق لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الأمر إليّ فقلت: يا أبا عبدالرحمن، إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقرّفون العلم ــ وذكر من شأنهم ــ وأنهم يزعمون: أن لا قدر، وأن الأمر أنف، قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم براء مني، والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٥٠)، الملل والنحل (١/٣٠) .

(٢) انظر إكمال المعلم على صحيح مسلم (١/٥١) .

(٣) انظر نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/٣٢١) .

(٤) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (١٨)، البداية والنهاية لابن كثير (٩/٣٤) .

(٥) انظر مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٢/١٦٥) .

لأحدهم مثل أحد ذهباً فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر . ." ثم ساق الحديث في مجيء جبريل[1].

فكان هذا مبدأ المقالة ، ثم كثر خوض الناس في القدر، وكان غلاة الأوائل ينكرون علم الرب بأفعال العباد، فضلاً عن كتابته وخلقه وإرادته لها، وهذا النوع من القدرية الشذوذ ملاحدة بإجماع أهل العلم، فإن من ينكر علم الرب بما سيكون من أفعال العباد قد جحد الدلائل الفطرية والضرورة العقلية فضلاً عن جحده ما أنزل على الرسل من الوحي المتواتر بعلمه سبحانه بما كان وما سيكون، ولهذا لم يبق لهذه المقالة قوام بين مبتدعة المسلمين وجمهور القدرية وهو الذي شاع في الناس من الطوائف الكلامية، والشيعية قولهم دون ما ذكره هؤلاء الغلاة، وهؤلاء الغالية هم الذين صرح الأئمة كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم بكفرهم[2]، وهذه المقالة الغالية يعلم أنها من المقالات المنقولة عن ملاحدة الأمم الجاحدة لكمال الرب وقدره من أصناف المشركين في الربوبية من الفلاسفة والمجوسية وأمثالهم، وهذه المقالة التي أظهرها غلاة القدرية الأولى في المسلمين يمتنع أن يكون موجبها مشتبهاً من القرآن أو كلام الرسول ﷺ أو بسائط العقول، بل لا تقع إلا زندقة وإلحاداً، وهذا المعنى متحقق في المقالات الغالية في الصفات والقدر كمقالة هؤلاء .

وفي الجملة فالمقالات التي ظهرت في المسلمين المخالفة للكتاب والسنة وإجماع السلف في الجملة ثلاثة أصناف: منها ما هو من المقالات المنقولة عن الأمم الكافرة من الفلاسفة والمجوس ومحرفة اليهود والنصارى وأمثالهم من المشركين كالمقالات الزندقية التي تكلم بها الفلاسفة المليون كابن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم في قدم العالم وأمثال ذلك، ومقالات فلاسفة الصوفية كالعفيف التلمساني وابن سبعين وأمثالهم القائلين بوحدة الوجود كابن عربي والقونوي وابن الفارض ومن جنس ذلك مقالات السهروردي المقتول في هذا الباب.

---

(١) صحيح مسلم (١/٤٦) رقم (٨).

(٢) انظر الفتاوى (٨/٤٥٠) .

وهذا كثير في باطنية الصوفية المتفلسفة، وكذلك باطنية الشيعة كغلاة الإسماعيلية والنصيرية وأمثالهم، فإن أصولهم الكبار في كثير من الأحوال من جنس هذا، ومثله مقالة غلاة الجهمية المعطلة لجنس أسماء الرب وصفاته المعرضة عن تنزيله، وحذاقهم معرضون عن تنزيله وتأويله لما علموه من حقيقة قولهم، وهذا مسلك فلاسفة هؤلاء كأبي علي ابن سينا والأول مسلك غلاة متكلميهم، وإن كان يعلم أنه ليس كل من شارك هؤلاء المتكلمة والفلاسفة نوع مشاركة صار مثلهم في الحكم، بل جمهور المتكلمين مع ما في كلامهم من التعطيل دون هؤلاء، بل أكثر متأخري المتكلمين يقع في كلامهم ما هو من الإثبات وإن كان لهم نفي معروف.

وفي الجملة فهذا الصنف متحقق في طائفة من المقالات، والمقالات المذكورة عن سالف الأمم اليونانية الفلسفية والفارسية بأصنافها المجوسية وغيرها، واليهودية والنصرانية وأمثالهم التي يذكرها من صنّف في المقالات والملل والنحل كأبي الحسن الأشعري[(١)] وعبدالقاهر البغدادي[(٢)] وأبي الفتح الشهرستاني[(٣)] والإسفراييني[(٤)] وأبي محمد ابن حزم[(٥)] وأمثالهم، وما يذكره بعض كبار المتكلمين كأبي عبدالله الرازي[(٦)] وبعض الفلاسفةِ المليين كابن سينا[(٧)] وأمثاله، وما يذكره مقتصدة هؤلاء عن أئمتهم الكبار كأرسطو كما يوجد كثير من هذا في شروحات أبي الوليد بن رشد[(٨)] إلى غير ذلك، يعلم أن ما أظهره بعض الأعيان في المسلمين منقول عن هؤلاء ولهذا أصل ما يقع لهذا الصنف هو من المقالات الإلحادية، ويوجد بيان لمثل هذا المعنى المقصود هنا في

---

(١) انظر المقالات للأشعري .

(٢) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي .

(٣) انظر الملل والنحل، مصارعة الفلاسفة للشهرستاني .

(٤) انظر التبصير للإسفراييني .

(٥) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم .

(٦) انظر المباحث المشرفية، والمطالب العالية، واختلاف فرق المسلمين والمشركين والمحصل للرازي .

(٧) انظر ما تحصل من مجلدات الشفاء، والإشارات والتنبيهات لابن سينا .

(٨) انظر شروحه على كتب أرسطو، والكشف عن مناهج الأدلة .

كلام بعض محققي العلماء وفضلاء النظار كالإمام ابن تيمية من أهل السنة والحديث خاصة في كتبه الكبار[1]، وهو أخص من حقق في هذا الباب وبين حقيقة كثير من المقالات التي ظهرت في المسلمين، ويوجد من هذا في كلام أبي الحسن الأشعري في طائفة من كتبه إشارات لمثل هذا[2]، وكذا في طائفة من كلام أبي حامد الغزالي[3] وأمثالهما من فضلاء النظار، وهذا يقصد به إبانة أصولها وليس حكم من دخل عليه شيء منها.

وفي الجملة فهذا صنف من المقالات وليس المقصود هنا تعيين آحادها فإن هذا مما يشتد نظره وجمعه، والمقصود أن مثل هذه الطوائف الشذوذ عند جماهير المسلمين مخالفة لأصول دين الإسلام المعلومة بالضرورة، وليس المقصود هنا تعيين حكم كل من تكلم بها.

الصنف الثاني: من المقالات التي تقلدها طوائف من المبتدعة في الإلهيات والقدر وغيرها مقالات مولدة من نظريات سابقة معروفة عن الفلاسفة أو نحوهم مع مجمل ومشكل من الشريعة وأقيسة من العقل في مقدماتها إجمال كثير ، وهذا يكثر في مقالات المعتزلة في الإلهيات ويقع في كلام غيرهم من المتكلمة وغيرهم .

الصنف الثالث: مقالات ليس لها أصول سابقة تضاف إليها ، وإنما موجبها جهل وظلم من القصور في معرفة الهدي الذي بعث به رسول الله ﷺ وأمثال ذلك، فيشتبه على أهل هذا الصنف الحق حتى يظنوا أن مقالاتهم على وفق الشريعة وهي ليست كذلك مع ما يقع من التعصب والعدوان في بعض هذا الصنف كمقالة الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة وتخليده .

وفي الجملة فالقدرية صنفان غلاتهم الذين ينكرون علم الرب بأفعال العباد قبل كونها، وينكرون كتابته وخلقه ومشيئته لها، والآخر وهم جمهورهم يقرون بعلم الرب بأفعال العباد قبل كونها ويقرون بالكتابة في الجملة وينفون خلقه وإرادته لها.

---

(١) كدرء التعارض، ومنهاج السنة، ونقض التأسيس لابن تيمية .

(٢) كالإبانة، المقالات للأشعري .

(٣) كتهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال للغزالي .

فصل: وبعد ظهور القدرية ظهر القول بالجبر وأول من نقل عنه إظهار ذلك وتقريره مذهبا الجهم بن صفوان الترمذي في أوائل المائة الثانية، وتكلم بالجبر خلق من الناس وصار القدرية والجبرية يضاف إليهم إذ ذاك من ضل في القدر وصار من خالف السلف إما من هؤلاء أو من هؤلاء، ثم ظهرت مقالات مركبة من أحد هذين القولين وقول أهل السنة، كما وقع ذلك في كلام طائفة كمقالة الضرارية والنجارية وجمهور متكلمة الصفاتية، وهذا هو التحقيق في مقالات هؤلاء[1]، وإن كان من أهل المقالات كالشهرستاني[2]، والرازي[3]، وابن النديم[4]، وابن المرتضى[5]، من عدو الضرارية والنجارية في الجبرية، وابن المرتضى وهو من الشيعة المعتزلة جعل الكلابية والكرامية والأشعرية في الجبرية[6]، وصار بعض من نظر فيما ذكره أهل المقالات عن الضرارية والنجارية، كما ذكره أبو الحسن الأشعري[7]، يضيف قولهم إلى مذهب أهل السنة والحديث[8].

والصحيح أن هؤلاء ليسوا جبرية محضة، وليسوا سلفية محضة، بل مقالاتهم مركبة فضلا عن كون ما نقل عنهم فيه من الإجمال ما يستدعي عدم طرد مذهبهم في موافقة أهل الحديث، كما أن الأشعرية وأمثالهم من الصفاتية ليسوا جبرية محضة وليسوا سلفية بل قولهم مركب من هذا وهذا، وفضلاؤهم في هذا الباب يقاربون قول السلفية، ومن مقدميهم من يقارب قول الجبرية. وإضافة أعيان المقالات إلى الطوائف مما يكثر الغلط فيه في كتب المقالات وأكثر ما وقع ذلك في ذكر مقالة أهل الحديث في الكتب

---

(١) سيأتي عرضها في ذكر المذاهب .

(٢) الملل والنحل (١/٨٦ ــ ٩٠) للشهرستاني .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (١٠٣ ــ ١٠٦) للرازي .

(٤) الفهرست (٢٥٤) لابن النديم .

(٥) البحر الزاخر لابن المرتضى (١/٤٢) .

(٦) البحر الزاخر (١/٤٢) .

(٧) المقالات للأشعري (١/٣٣٩ ــ ٣٤٠) .

(٨) كما وقع فيه بعض الباحثين المعاصرين .

الكلامية ومن هذا ما ذكره بعض الشيعة المعتزلة أن بعض أعيان السلف يقولون بمقالاتهم كسعيد ابن المسيب وطاوس ومكحول ومجاهد والحسن[1]، بل نسبوا ذلك إلى كبار الصحابة كالخلفاء الأربعة وابن عباس وأنس بن مالك وأبي بن كعب[2]، مما يعلم بالضرورة بطلان ذلك، فإن خلفاء رسول صلى الله عليه وسلم وسائر الصحابة وأئمة السلف أهل السنة والحديث مخالفون للقدرية، كما حكى إجماعهم غير واحد كالبخاري[3] في خلق أفعال العباد وأبي القاسم اللالكائي[4] وأحمد بن حنبل[5] وأبي عثمان الصابوني[6] والبيهقي[7] وابن تيمية[8] وغيرهم.

وجماهير المتكلمين من الصفاتية وغيرهم لا يضيفون مقالة القدرية أو الجبرية إلى أحد من الصحابة، فإن فساد ذلك مما هو معلوم، ولهذا لم يكن كبار المعتزلة ينتحلون مذهب السلف، بل ذمهم له معروف .

وفي الجملة فأخص من التبس قوله في القدر من أئمة السلف على كثير من الناس الحسن البصري الإمام التابعي، فطائفة من القدرية وغيرهم يضيفونه إلى القول بالقدر على مقالة المعتزلة وأمثالهم[9]، وفي هذا رسالة تضاف إلى الحسن البصري اعتمدها بعض القدرية الشيعة[10]، والصواب أن هذه الرسالة منحولة لم تعرف عن الحسن

---

(١) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (ص٧ — ٢٤) .

(٢) انظر المصدر السابق .

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري (١٣٨ ، ١٨٦ — ١٨٨) .

(٤) شرح أصول السنة للالكائي .

(٥) مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (٢٢٨) .

(٦) عقيدة السلف أصحاب الحديث (٦٢ — ٦٣ ، ٧٧) .

(٧) انظر الاعتقاد للبيهقي (ص٧٢) فقد حكى ذلك عن السلف أئمة الحديث، وإن كان مذهبه في نفسه فيه نظر .

(٨) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٤٩ — ٤٦٠) .

(٩) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (١٢)، المعارف لابن قتيبة (٤٤١)، تاريخ الجدل لمحمد أبو زهرة (٣٢١).

(١٠) انظر المنية والأمل لابن المرتضى (١٣ — ١٤) .

البصري في الكتب المعتبرة المسندة التي تذكر فيها مقالات أئمة التابعين، وقد مال الشهرستاني إلى أنها لواصل بن عطاء، قال: " . . ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبدالملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه فيها بما يوافق مذهب القدرية، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى . . "[1]، بل في كتب السنة من الرواية عن الحسن البصري ما يكذب ذلك كما رواه عبدالله بن أحمد في السنة قال الحسن: " . . إن الله خلق الشيطان وخلق الشر والخير، فقال رجل: قاتلهم الله يكذبون على الشيخ . . "[2] .

والمقصود أن أئمة السنة الكبار لم يقعوا في هذه المقالة وأمثالها فإنها مخالفة لإجماع الصحابة. ومقالات أهل القبلة في القدر ترجع إلى مقالة أهل السنة والحديث، ومقالة القدرية، ومقالة الجبرية، والطوائف على أحد هذه المقالات أو ما هو مركب منها وهنا ذكر جمل الطوائف في القدر:

جمل مقالات الطوائف في القدر

أولاً: القول الأول: قول أهل السنة والجماعة سلف الأمة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعهم، ومذهبهم في القدر ينبني على سبعة أصول:

الأصل الأول: أنه سبحانه يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، وقد دخل في عموم علمه أفعال العباد وغير أفعال العباد، وهذا أخص الأصول في القدر، وبه تخصم القدرية من سائر الطوائف كما ذكره الإمام أحمد والشافعي[3].

الأصل الثاني: أنه كتب في الذكر كل شيء وكتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة وقد دخل فيما كتبه الرب أفعال العباد من الطاعات والمعاصي .

---

(١) الملل والنحل (١/٤٧) .

(٢) السنة لعبدالله (٢/١٢١٦) .

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٤٩ ــ ٤٥٠) .

والأصل الأول تنكره غلاة القدرية الذين كفرهم الأئمة، بـل كفرهـم معلـوم بالضرورة، وجماهير القدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم تقر بهذا الأصـل لاسـتبانته وظهوره من الشريعة والفطرة والعقل، ومنكرة هذا الأصل ينكرون كتابة الرب لأفعـال العباد ومثبتته من القدرية يقرون هذا في الجملة[1] .

الأصل الثالث: أن الله خالق كل شيء وقد دخل في عموم خلقه خلقه لأفعـال العباد، فهو الخالق لجميع الأعيان القائمة بأنفسها، وصفاتها القائمة بها من أفعال العبـاد وغيرها، وهذا الأصل هو أخص الأصول التي اشتبهت على طوائف من أهل القبلة فنفاه طائفة من أهل الكلام والشيعة وغيرهم، وغلا فيه قوم من المثبتة من الجبرية ومتكلمـة الصفاتية وغيرهم .

والقول في هذا الأصل هو مزلة أقدام كثير من الناس، ولهذا عظّم السلف شـأنه وصنف البخاري فيه " خلق أفعال العباد "، وإن كان ذكره وذكر غـيره، ومقـالات السلف وأئمة السنة والحديث في خلق أفعال العباد متواترة، كما ذكر ذلك جماعة ممـن يذكر مذهب السلف كأبي القاسم اللالكائي وعبدالله بن أحمد وأبي بكر ابـن محمـد الآجري وغير هؤلاء .

الأصل الرابع: أن ما شاء الله سبحانه وتعالى كان وما لم يشأ لم يكن وسائر مـا يقع من الحوادث والأفعال والمفعولات من أفعال العباد وغيرها فقد أراده الله قـدراً وإن لم يرده شرعاً، وإرادته سبحانه لا تستلزم محبته ورضاه وأمره .

فهذه الأصول هي المعروفة في كلام طائفة بمراتب القدر الأربع .

الأصل الخامس: أن الله سبحانه خلق للعباد قدرة وإرادة ومشيئة بهـا يقـدرون ويريدون ويشاءون ما أقدرهم الله عليه، وتقع بها الأفعال فتصير فعلاً للعبد حقيقة ولهـا تأثير في فعله، خلافاً للجبرية نفاة القدرة والتأثير، وخلافاً لأكثر الكسبية من متكلمـة الصفاتية من مثبتة القدر نفاة التأثير، وقدرة العبد وإرادته التي بها يكون الفعل، هي مـن خلق الباري سبحانه في العبد، فهي من مفعولات الباري، ولا يقع بها إلا مـا أراده الله

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٨/٤٤٩ ـــ ٤٥٠) .

وقدّره، فمشيئة العبد وإرادته تابعة لمشيئة الرب وإرادته لا يخرج شيء عن إرادته القدرية المتعلقة بسائر المفعولات والمقدّرات، خلافاً لنفاة القدر من المعتزلة وغيرهم الذين جعلوا إرادة العبد وقدرته هي المؤثر في حصول الفعل وحدها .

الأصل السادس: أن سلف هذه الأمة من أهل السنة والجماعة متفقون على أن العباد مأمورون بما أمرهم الله به، منهيون عما نهاهم الله عنه، ومتفقون على الإيمان بوعد الرب ووعيده الذي بعث به رسله عليهم الصلاة والسلام وخاتمهم محمد ﷺ الذي نسخت شريعته سائر الشرائع قبله، ومتفقون أنه لا حجة لأحد على الله، بل الحجة البالغة على عباده، فأهل السنة والحديث أخص الطوائف تحقيقاً لمقام الجمع بين الشرع والقدر، وأهل القبلة ليس فيهم طائفة مختصة يحتجون بالقدر على الشرع ويعدون ذلك من أصولهم ومقالاتهم، وإن كان هذا وقع في كثير من متأخري الصوفية ويقع ما هو منه في كلام بعض الشعراء، ويعرض حالاً لبعض عصاة الموحدين، قال أبو العباس ابن تيمية: " وأما المحتجون بالقدر على الأمر فلا تعرف لهم طائفة من طوائف المسلمين معروفة وإنما كثروا في المتأخرين، وسموا هذا حقيقة وجعلوا الحقيقة تعارض الشريعة، ولم يميزوا بين الحقيقة الدينية الشرعية التي تتضمن تحقيق أحوال القلب كالإخلاص والصبر والشكر والتوكل والمحبة لله، وبين الحقيقة الكونية القدرية التي يؤمن بها ولا يحتج بها على المعاصي لكن يسلم إليها عند المصائب، العارف يشهد القدر في المصائب فيرضى ويسلم ويستغفر ويتوب من الذنوب والمعايب .. "[1].

والقدرية من المعتزلة ومن وافقهم في الأسماء والأحكام غلوا في مقام الأمر والنهي مع تقصيرهم في مقام القدر، وطوائف من المرجئة من غلاة المثبتة للقدر حتى قالوا بالجبر أو ما هو من جنسه مقصرون في باب الأمر والنهي والأسماء والأحكام ومسمى الإيمان الذي هو حقيقة الشرع .

الأصل السابع: وسلف هذه الأمة متفقون على إثبات حكمة الرب، فهو أحكم الحاكمين وحكمته متعلقة بسائر أفعاله المتعدية واللازمة، فسائر ما خلق وشرع فقد

---

(١) منهاج السنة (٣/٧٧ ــ ٧٨) .

تعلقت به حكمته كما تعلقت به إرادته، ويقولون: بأنه أرحم الراحمين، وأنه اصطفى المؤمنين فضلاً منه ورحمة وأضل الكافرين عدلاً منه وفصلاً، فما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .

والجهم بن صفوان ومن اتبعه ينكرون حكمته في هذا وكثير من المتأخرين من مثبتة القدر من أهل الكلام والتصوف قاربوا قول الجهم بن صفوان في إنكار الحكمة والتعليل، وإن كان بينهم نزاع بعضه لفظي وبعضه معنوي، وبعضه لا حقيقة له في العقل، وجمهور المخالفين للسلف في القدر يقولون لا نعمة للرب يختص بها أعيان العباد بعضهم عن بعض من جهة أعمالهم التي هي محل الثواب والعقاب، بل ذلك بما يعملون، وجمهور المخالفين للسلف يثبتون الحكمة والتعليل في الجملة، وإن كان منهم من ينازع في بعض تفاصيله .

فهذه الأصول السبعة ينتظم بها قول أهل السنة والحديث في القدر وهي مما أجمع عليه السلف وتواتر دليله في الشرع، وسائر هذه الأصول مستقرة في العقل، فليس فيها ما يعارض فيه العقل، كما هو مبنى جمهور من غلط في كثير من هذه الأصول، فإن معتمدهم على أوجه من النظر العقلي، وإن كان بعضه مبنياً على مقاصد ودلائل الشرع كتنزيه الله عن الظلم، فإنه معلوم بالضرورة العقلية والشرعية فيصير عند طائفة من هؤلاء أن إثبات خلق الأفعال مناف لهذا وأمثال ذلك[١] .

ثانياً: مقالات المخالفين في القدر

ثانياً: أقوال المخالفين للسلف:

ظهر في القدر طائفتان: القدرية والجبرية، والمقالات المخالفة للسلف في هذا الباب ترجع إلى أحد هذين القولين في الجملة وهذه إشارات لأخص المقالات :

المقالة الأولى: مقالة القدرية: وتقدم بيان نشأة هذه المقالة وأن غلاقم ينكرون علم الرب بأفعال العباد قبل كونها فضلاً عن خلقه وإرادته لها، وعامتهم: ينفون خلق الرب لأفعال العباد وإرادته لها، ويجعلون قدرة العبد وإرادته مستقلة في إيجاد الفعل، فهذا محصل قول هؤلاء القدرية، وهذا مذهب المعتزلة وشاع القول به في طوائف من الشيعة

(١) انظر شرح هذه الأصول وتقريرها في كلام ابن تيمية في الفتاوى (٤٤٩/٨ — ٤٧٨) .

وغيرهم، يقول القاضي عبدالجبار الهمداني من المعتزلة: " اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عزّ وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأنّ من قال: إن الله خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه "[1]، ويقول في شرح الأصول الخمسة: " فصل في خلق الأفعال: الغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها "[2] ويقول أبو القاسم البلخي فيما أجمعت عليه المعتزلة: " وأجمعوا أن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أعمال العباد "[3]، ويقول أحمد بن المرتضى: " وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه "[4] .

ومقالات المعتزلة في هذا الباب متواترة كما ذكرها أئمتهم كالقاضي عبدالجبار في المغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وغيرها، وذكرها أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري وعبدالقاهر البغدادي والشهرستاني وأبي محمد بن حزم وغيرهم .

قال أبو الحسن الأشعري: " أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره إلا رجلاً منهم فإنه زعم أن الله خلقها بأن خلق أسماءها وأحكامها، حكى ذلك عن صالح قبة . . وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يرد المعاصي . . . "[5]، وكذلك ذكر أبو محمد بن حزم ومقالته في مذهبهم مما يطول نقلها[6].

والمقصود أن نفي المعتزلة لخلق الله لأفعال العباد وإرادته لها أمر مجمع عليه بين المعتزلة كما صرحوا به وحكاه الناس عنهم[7]، وليس بينهم خلاف معتبر في هذا، وقد

---

(١) المغني لعبدالجبار الهمداني (٨/٣) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (٣٢٣) .

(٣) فضل الاعتزال (ص٦٣) .

(٤) المنية والأمل لابن المرتضى (ص٦) .

(٥) المقالات للأشعري (١/٢٩٨ — ٢٩٩) .

(٦) انظر الفصل لابن حزم (٣/٨٢ — ٢٢٥) .

(٧) انظر الفرق بين الفرق للبغدادي (١١٤ — ١١٥) ، الفصل لابن حزم (٣/٨٢ — ٨٥) .

تكلم أهل المقالات وغيرهم في إطلاق المعتزلة أن العبد خالق فعله، فكثير من المثبتة من أهل السنة[1]، والمتكلمين يضيفون هذا للمعتزلة ومعتبرهم في هذا أن هذا حقيقة قولهم فإن سائر المفعولات مخلوقة، وأيضاً فإن هذا مما أقره وصرح به طائفة منهم، قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: " واختلفت المعتزلة: هل يقال: إن الإنسان يخلق فعله أم لا على ثلاث مقالات:

فزعم بعضهم أن معنى فاعل وخالق واحد وأنا لا نطلق ذلك في الإنسان لأنا منعنا منه، وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهذا يستحيل منه، وقال بعضهم: معنى خالق أنه وقع منه الفعل مقدراً، فكل من وقع فعله مقدراً فهو خالق له، قديماً كان أو محدثاً "[2].

وقال أبو المعالي الجويني: " اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجدون لأفعالهم . . . ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله ثم تجرّأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة "[3]، والتصريح بخلق العبد لفعله مشهور عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأتباعهم كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل[4].

وفي الجملة فجمهور المعتزلة لا يفرقون بين الفعل والخلق، وإن كان منهم من لا يطلق أن العبد خالق لا لامتناعه منه بل هو الحقيقة، قال القاضي عبدالجبار: " ودلّلنا على أن العبد حقيقة يوصف بأنه يخلق بقوله تعالى: **﴿وتخلقون إفكاً﴾**[5]، وقوله: **﴿تبارك الله أحسن الخالقين﴾**[6]، وقوله: **﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾**[7]، وبينا أن التعلق بقوله تعالى: **﴿هل من خالق غير الله﴾**[8]، وقوله: **﴿أفمن يخلق كمن لا**

(١) انظر شفاء العليل لابن القيم (١/١٤٥) .

(٢) المقالات (١/٢٩٨) .

(٣) الإرشاد للجويني (١٧٣) .

(٤) الملل والنحل (١/٨١) .

(٥) سورة العنكبوت: آية ١٧.

(٦) سورة المؤمنون: آية ١٤.

(٧) سورة المائدة: آية ١١٠.

(٨) سورة فاطر: آية ٣.

يخلق﴾[1] لا يصح، فهذا كلام من جهة العبارة، فأما من جهة المعنى فإنما يجب أن نبين أن العبد يحدث الشيء وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً "[2]، وهذا القول الذي قرره القاضي عبدالجبار هو قول أبي المعالي وذويه في معنى الخلق والمخلوق، قال القاضي أيضاً: "اعلم أنا قد بينا من قبل حد المخلوق ودللنا على أن هذه الصفة تستعمل في غير الله وأنها تفيد كون المحدث مقدوراً فصلاً بينه وبين الفعل الواقع على جهة السهو"[3].

وفي الجملة فهذا قول معروف عند المعتزلة، ومن منعه أو توقف فيه فليس مبنى ذلك عنده اختصاص الخالق بخلق سائر المفعولات كما هو الموجب عند أهل السنة والحديث وجمهور المسلمين من الطوائف المرجئة وغيرهم، بل في مقالات المعتزلة ما هو فوق ذلك، قال أبو المعالي في إرشاده: "وأبدع بعض المتأخرين ما فارق به ربقة الدين فقالوا: العبد خالق والرب ــ تعالى عن قول المبطلين ــ لا يسمى خالقاً على الحقيقة"[4]، وهذا ذكره طائفة من المعتزلة كالزمخشري في كتابه الذي صنفه في البلاغة وذكر فيما اختص به الكتاب إفراد المجاز عن الحقيقة والتمييز بين ما هو مجاز وما هو حقيقة، كما قرر ذلك في مقدمته، وقد ذكر في مصنفه هذا هذا المعنى الذي ذكره أبو المعالي، قال الزمخشري: "ومن المجاز خلق الله الخلق: أوجده على تقدير أوجبته الحكمة وهو رب الخليقة والخلائق"[5] .

وبعض من يتكلم من المعاصرين في مذهب المعتزلة ممن له ولع بأقوالهم يزعم أن القول بخلق العبد فعله مما أدخله خصوم المعتزلة عليهم وادعوه في مقالتهم وهو ليس منها[6]، وهذا يقوله جاهل أو مكابر، وإلا ففي مقالات طوائف المعتزلة المفصلة في القدر ما هو شر من هذا الإطلاق، وليس المقصود هنا ذكر هذا إنما المقصود ذكر جملهم الكبار في هذا الباب وإن كانوا خيراً من القدرية الغالية، فإن المعتزلة وأمثالهم

---

(١) سورة النحل: آية ١٧).

(٢) المغني (١٦٣/٨) .

(٣) المغني (١٦٢/٨) .

(٤) الإرشاد (١٧٣ ــ ١٧٤) .

(٥) أساس البلاغة (٢٤٨/١) .

(٦) انظر ما كتبه صاحب كتاب فلسفة المعتزلة فإنه ادعى ذلك (ص٨٥) .

من القدرية أجمعوا على أن الله يعلم أفعال العباد قبل كونها كما حكاه الأشعري قال: " وأجمعت المعتزلة على أن الله لم يزل عالما قادرا . . "[١]، وهذا مما ذكره الأشعري في جملة قول المعتزلة في التوحيد وإلا فلهم تفصيل في هذا المقام اختلف عن أئمتهم، كما ذكره الأشعري في مقالاته[٢].

وفي الجملة فمذهب المعتزلة في القدر يشاركهم في جمله طوائف من أهل الكلام وغيرهم، وجماهير الشيعة بعد المائة الثالثة موافقون لمذهب المعتزلة، وإن كان كثير من متقدميهم يقرون بخلق الأفعال، بل هذا المشهور عن قدمائهم[٣]، قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "واختلفت الرافضة في أعمال العباد، هل هي مخلوقة على ثلاث فرق: فالفرقة الأولى منهم وهو هشام بن الحكم يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، اضطرار له من وجه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلا عند حدوث السبب المهيج عليها، والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه لا جبر كما قال الجهمي ولا تفويض كما قالت المعتزلة؛ لأن الرواية عن الأئمة ـ زعموا ـ جاءت بذلك، و لم يتكلفوا أن يقولوا في أعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا شيئا، والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن أعمال العباد غير مخلوقة لله، وهذا قول قوم يقولون بالاعتزال والإمامة"[٤] .

فقد بين الأشعري وهو من أدرى الناس بالمقالات أن قول من قال منهم: بنفي خلق الله لأفعال العباد إنما دخل عليهم من كلام المعتزلة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية في المنهاج: "غالب الشيعة الأولى كانوا مثبتين للقدر وإنما ظهر إنكاره في متأخريهم كإنكار الصفات، فإن غالب متقدميهم كانوا يقرون بإثبات الصفات والمنقول عن

---

(١) المقالات للأشعري (٢٣٤/١) .

(٢) انظر المقالات للأشعري (٢٣٨/١ ـ ٢٤٤) .

(٣) انظر موقف ا لبشر من الجبر والقدر للشريف الرضي (٤٠) ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (٩٤) لمحمد بن الحسن الطوسي .

(٤) المقالات للحسن الأشعري (١١٧/١) .

أهل البيت في إثبات الصفات والقدر لا يكاد يحصى، وأما المقرون بإمامة الخلفاء الثلاثة مع كونهم قدرية فكثيرون في المعتزلة وغير المعتزلة، فعامة القدرية تقر بإمامة الخلفاء ولا يعرف أحد من متقدمي القدرية كان ينكر خلافة الخلفاء، وإنما ظهر هذا لما صار بعض الناس رافضياً قدرياً جهمياً، فجمع أصول البدع . . والزيدية المقرون بخلافة الخلفاء الثلاثة هم من الشيعة وفيهم قدرية وغير قدرية والزيدية خير من الإمامية . ."[1]

وقال أيضاً في المنهاج: "ولكن في أواخر المائة الثالثة دخل من دخل من الشيعة في أقوال المعتزلة . . ولهذا تجد في المصنفين في المقالات كالأشعري لا يذكرون عن أحد من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم إلا عن بعض متأخريهم . ."[2].

وفي الجملة فليس للشيعة قول منتظم في هذا، بل الخلاف بينهم مشهور[3] والأشهر في قدمائهم إثبات القدر وفي متأخريهم موافقة المعتزلة، وفي الجملة فهذا حكم مجمل لا يجزم باطراده في أعيانهم والمثبتة منهم لا يلزم فيهم موافقة أهل السنة والجماعة موافقة محضة، بل تقع الموافقة في الجمل في الغالب .

المقالة الثانية: مقالة الجبرية: ظهرت مقالة الجبرية في المائة الثانية وأخص من اختص بها جهم بن صفوان وأتباعه في هذا الباب وقول هؤلاء الجبرية الخالصة الذين عطلوا قدرة العبد وفعله وإرادته، قول معلوم الفساد بالضرورة الشرعية والعقلية، وحقيقة قول هؤلاء أنهم: "يسلبون العبد اختياره وقدرته ويجعلونه مجبوراً على حركاته من جنس حركات الجمادات ويجعلون أفعاله الاختيارية والاضطرارية من نمط واحد، حتى يقول أحدهم: إن جميع ما أمر الله به ورسوله فإنما هو أمر بما لا يقدر عليه ولا يطيقه فيسلبونه القدرة مطلقاً إذ لا يثبتون له إلا قدرة واحدة مقارنة للفعل، ولا يجعلون للعاصي قدرة أصلاً "[4]، فهذا حقيقة قول الجبرية المحضة، والجهمية موافقة الجهم في القدر كذلك.

---

(١) منهاج السنة (٩/٣ — ١٠) .

(٢) منهاج السنة (٧٢/١) .

(٣) انظر الفصل لابن حزم (٨١/٣ — ٨٢) .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٤٤٤/٨ — ٤٤٥) .

قال أبو الحسن الأشعري في ذكر ما تفرد به الجهم بن صفوان الترمذي إمام الجبرية: " . . وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوناً "[1]، وهذا الذي ذكره الأشعري أصوب ما قيل في حكاية مذهب الجبرية المحضة، وقال أبو محمد بن حزم: " اختلف الناس في هذا الباب: فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة أصلاً له، وهو قول جهم بن صفوان . . "[2]، وقال عبدالقاهر البغدادي: " قول الجهمية أن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق . . "[3]، وقال أيضاً: " الجهمية أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلها . . . وقال: لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى فقط، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال: زالت الشمس ودارت الرحى من غير أن يكونا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به"[4]، وقال أبو الفتح الشهرستاني في الملل والنحل:"الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان وهو من الجبرية الخالصة ظهرت بدعته بترمذ وقتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أمية وافق المعتزلة على نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم بأشياء. . . ومنها قوله في القدرة الحادثة: إن الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، كما يقال: أثمرت الشجرة

(١) المقالات للأشعري (١/٣٣٨) .

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٣٣) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (١٣٤) .

(٤) الفرق بين الفرق (٢١١) .

وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت . ."[1]، وقال محمد بن عمر الرازي: "الفرق الأولى من الجبرية الجهمية أتباع الجهم بن صفوان وكان من قوله: إن العبد ليس قادراً البتة "[2].

وفي الجملة فما حكاه أهل المقالات وغيرهم في مذهب الجبرية هو على هذا الوجه في الجملة، ويقوى أن نظرية الجبر بوجهها الخالص نظرية منقولة وليست نظرية مولدة من دلالات النصوص القرآنية والنبوية، و" الجبر " نظرية معروفة في عقائد الأمم قبل الإسلام كما ذكره أئمة المقالات كأبي عبدالله الرازي وغيره، قال الرازي في المطالب العالية: " وأما الأنام فكذلك جميع الملل والنحل بعضهم مجبرة وبعضهم قدرية ولا ترى أمة من الأمم خالية عن هاتين الطائفتين"[3]، وفي الجملة فنظرية الجبرية معروفة عن طائفة من الفلاسفة[4]، وطائفة من اليهود والنصارى، كما ذكره الشهرستاني[5].

والمقصود أن نظرية الجبر المحض في طابعها العلمي نظرية منقولة، وإن كان الجبر يعرض حالاً لبعض الناس، فهذا باب آخر ولما شاعت هذه المقالة الجبرية المحضة على يد الجهم بن صفوان وأمثاله من أعيان الجبرية تولد فيها مقالات مقاربة شاعت في كلام كثير من متكلمة الصفاتية والصوفية حتى صار كثير من هؤلاء يقارب قول الجبرية المحضة، وصار هذا الصنف من متكلمة الصفاتية ومن وافقهم من أصحاب الأئمة من الفقهاء والصوفية يستدلون لمقالتهم المولدة من مقالة الجبرية بدلائل من الشرع والنظر وصار هؤلاء يخالفون الجبرية المحضة تارةً خلافاً لفظياً وتارة خلافاً معنوياً وتارة خلافاً لا يعقل وهؤلاء التبع مراتب.

وفي الجملة فالجبر بهذا المعنى الذي يقصده الجبرية ليس معروفاً في كلام العرب والمعروف في كلامهم أن الجبر يقصد به الإكراه، قال في الصحاح: "وأجبرته على

---

(١) الملل والنحل (١/٨٧) .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٨٩) .

(٣) المطالب العالية (٩/٢٤٨) .

(٤) انظر أحمد بن حنبل / عبدالحليم الجندي (٣٥٦) .

(٥) الملل والنحل (١/٢١٣ ، ٢٢٦) ، وانظر تاريخ الفلسفة في الإسلام دي بور (٤٩) .

الأمر أكرهته عليه"[1]، وأما الجبر على خلاف القدر فهو كلام مولد كما قاله أبو عبيد[2]، ولهذا لما صار هذا اللفظ مجملاً صار كبار الأئمة كالأوزاعي وأحمد بن حنبل وأمثالهم ينكرون إطلاق هذا اللفظ نفياً وإثباتاً[3]، فإنه لفظ ليس له أصل في الكتاب والسنة وصار فيه إجمال واشتراك بعد ظهور المقالات في القدر، فصار يراد به نفي قدرة العبد وفعله عند طائفة، ويراد به خلق الله لأفعال العباد كما تستعمله المعتزلة وأمثالهم على هذا الوجه[4] .

قال الشهرستاني في الملل والنحل: "الجبر نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف: فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل وسمى ذلك كسباً فليس بجبري، والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً جبرياً، ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتوالدات أفعال لا فاعل لها جبرياً، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة أثراً، والمصنفون في المقالات عدو النجارية والضرارية من الجبرية وكذلك جماعة الكلابية من الصفاتية. والأشعرية سموهم تارةً حشوية وتارةً جبرية ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية فعددناهم من الجبرية و لم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية"[5].

وهذا الذي ذكره الشهرستاني في مصنفه المشهور فيه بيان لتولد مقالات من الجبر المحض الذي قاله جهم وشيعته، وهذه المقالات المولدة من الجبر المحض كهذه التي ذكرها الشهرستاني في كلامه معروفة في كلام أصحابه الأشعرية وغيرهم من متكلمة الصفاتية والفقهاء والصوفية، بل ما عده الجبرية المتوسطة هو قول الأشعري وجملة من أصحابه بل الشهرستاني نفسه في نهاية الإقدام ذكر هذا المذهب عن الأشعري، قال: "و لم يثبت

---

(١) الصحاح للجوهري (٦٠٨/٢) .

(٢) نقله عنه في الصحاح (٦٠٨/٢) .

(٣) درء التعارض (٢٥٤/١ ـــ ٢٥٥) .

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (٨٥/١ ـــ ٨٦) .

(٥) الملل والنحل (٨٦/١) .

شيخنا أبو الحسن رحمه الله للقدرة الحادثة صلاحية أصلاً لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود"[1]، وهذا هو قول الجبرية المتوسطة الذي ذكره في الملل وذكر هذا أيضاً في الملل قال:"ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث. ."[2]، كما سيأتي[3]، ففي كلام الشهرستاني في هذا المقام اضطراب، ومقصوده بمن صنف في المقالات طائفة من المعتزلة، وذلك أن حسيناً النجار وأتباعه كانوا ينفون الصفات فألحقهم بالمعتزلة وإلا فهو من المرجئة المخالفة للمعتزلة في القدر والإيمان، وليس هو ممن يعد في المعتزلة بخلاف ضرار بن عمرو، فإنه من المعتزلة، بل من خاصة أعيانهم[4] والمقصود أن ما سلكه الشهرستاني هنا مما يعلم غلطه فيه، فإن ما ذكره أهل المقالات كأبي الحسن الأشعري وأبي محمد ابن حزم وأمثالهم من الكبار عن حسين النجار وضرار بن عمرو ليس هو من مقالات الجبرية المحضة وإن كان فيهم نوع جبر، بل في كلام كثير من الأشعرية ما هو أخص بالجبر من هذا، ومأخذ الشهرستاني في هذا المقام غلط على كل تقدير فإن قوله: "ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجارية فعددناهم من الجبرية، و لم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من الصفاتية"، يقال: النجارية ليسوا من المعتزلة في الإضافة وإن كانوا نفاة للصفات، فإن نفي الصفات دخل على كثير من الطوائف، بل يذكر النجارية في طوائف المرجئة، والأشعرية وأمثالهم من الصفاتية مرجئة، وأيضاً فإن المعتزلة يعدون كل من لم يجعل العبد مستقلاً بالإحداث جبرياً، كما ذكره الشهرستاني نفسه ومنه يعرف أن وصفهم من خالفهم بالجبر مما هو طرد لهذه المقالة[5] .

---

(١) نهاية الإقدام (٧٢) .

(٢) الملل والنحل (٩٧/١) .

(٣) انظره في المقالة الثالثة من هذا المبحث .

(٤) ولا عبرة بما يقوله صاحب الانتصار أبو الحسين الخياط المعتزلي، فإنه أخرج بعض الأعيان من المعتزلة عن المعتزلة لما احتاجه في مقام الرد على ابن الراوندي .

(٥) سيأتي شرح قول الأشعرية والضرارية والنجارية بعد هذه المقالة والمقصود التعليق على كلام الشهرستاني.

المقالة الثالثة مقالة الأشعرية:

أطبق الأشعرية على القول بأن الله خالق أفعال العباد، وهذه الجملة يشاركون فيها أهل السنة وجمهور الطوائف المخالفة للقدرية من المعتزلة وغيرهم، قال أبو الحسن الأشعري في رسالته: "وأجمعوا على أنه خالق لجميع الحوادث وحده لا خالق لشيء منها سواه"[1]، ويقول في المقالات فيما ذكر من مذهب أهل الحديث: "وأقروا أنه لا خالق إلا الله، وأن سيئات العباد يخلقها الله وأن أعمال العباد يخلقها الله عزّ وجل . . . "[2]، ثم ذكر أنه يقول بما قالوه[3]، وذكر هذا في كتبه الكلامية، قال في اللمع: "إن قال قائل: لم زعمتم أن أكساب العباد مخلوقة لله تعالى، قيل له: قلنا ذلك لأن الله تعالى يقول: **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾**[4]"[5]، وقال أبو المعالي: "اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء، واضطراب الآراء على أن الخالق المبدع رب العالمين ولا خالق سواه . . . فالحوادث كلها حدثت بقدرة الله"[6]، وقال أبو حامد الغزالي في قواعده: "الأصل الأول: العلم بأن كل شيء حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه خلق الخلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ومتعلقة بقدرته "[7] .

وفي الجملة فهذا المعنى مستقر عند سائر الأشعرية، وإنما الذي اضطرب فيه الأشعرية حتى صار القول فيه من المشكلات عندهم واختلفوا فيه قولهم في قدرة العبد وحقيقة فعله، وليس لهم قول منتظم في هذا وتتبع مقالات أعيانهم وتفاصيل أقوالهم مما يطول، وليس هو مقصوداً هنا، بل المقصود ذكر جمل مقالاتهم على الإجمال، قال

---

(١) الرسالة إلى أهل الثغر (٢٥٤) .

(٢) المقالات (١/٣٤٦) .

(٣) المقالات (١/٣٥٠) .

(٤) سورة الصافات : ٩٦ .

(٥) اللمع (٦٩) .

(٦) الإرشاد للجويني (١٨٧).

(٧) قواعد العقائد (١٩٣) .

الشهرستاني في الملل والنحل في ذكر مقالة أبي الحسن الأشعري: "قال: والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة وبين حركات الاختيار والإرادة والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر، فمن هذا قال: المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة، ثم على أصل أبي الحسن: لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح وتصلح لإحداث الجواهر والأجسام . . غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل، إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته، والقاضي أبو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر قليلاً فقال: الدليل قد قام على أن القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست تقتصر على صفات الفعل أو وجوهه واعتباراته على جهة الحدوث فقط، بل ههنا وجوه أخر هن وراء الحدوث من كون الجوهر جوهراً متحيزاً قابلاً للعرض ومن كون العرض عرضاً ولوناً وسواداً وغير ذلك، وهذه أحوال عند مثبتة الأحوال، قال: فجهة كون الفعل حاصلاً بالقدرة الحادثة أو تحتها نسبة خاصة، ويسمى ذلك كسباً، وذلك هو أثر القدرة الحادثة، قال: وإذا جاز على أصل المعتزلة أن يكون تأثير القدرة أو القادرية القديمة في حال هو الحدوث والوجود، أو في وجه من وجوه الفعل، فلم لا يجوز أن يكون تأثير القدرة الحادثة في حال هو صفة للحادث، أو في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلاً على هيئة مخصوصة، وذلك أن المفهوم من الحركة مطلقاً ومن العرض مطلقاً غير المفهوم من القيام والقعود، وهما حالتان متمايزتان، فإن كل قيام حركة وليس كل حركة قياما، ومن المعلوم أن الإنسان يفرق فرقاً ضرورياً بين قولنا: أوجد وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري

تعالى، فأثبت القاضي تأثيراً للقدرة الحادثة وأثرها: هي الحالة الخالصة، وهي جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل، وتلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب . . ثم إن إمام الحرمين أبا المعالي تخطى عن هذا البيان قليلاً، قال: أما نفي القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصاً، والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم، فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الإحداث والخلق، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار[1]، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال فالفعل يستند وجوده إلى القدرة والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب، كنسبة الفعل إلى القدرة وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق، فإن كل سبب مهما استغنى من وجه محتاج من وجه . . "[2] .

وقال أبو عبدالله الرازي في المطالب العالية: "اعلم أنا نعلم بالضرورة: أن القادر على الفعل إذا دعاه الداعي إليه و لم يمنعه منه مانع، فإنه يحصل ذلك الفعل وهذا القدر معلوم، ثم اختلف العقلاء بعد ذلك على أقوال:

القول الأول: أن المؤثر في حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وليس لقدرة العبد في وجوده أثر، وهذا قول أبي الحسن الأشعري وأكثر أتباعه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن فورك، ثم حصل ههنا بين الأشعري وبين القاضي اختلاف من وجه آخر: فقال الأشعري: قدرة العبد كما لم تؤثر في وجود الفعل البتة لم تؤثر أيضاً في شيء من صفات ذلك الفعل، وقال القاضي: قدرة العبد وإن لم تؤثر في وجود ذلك الفعل إلا أنها أثرت في صفة من صفات ذلك الفعل وتلك الصفة هي المسماة بالكسب، قال: وذلك لأن الحركة التي هي طاعة والحركة التي هي معصية قد اشتركا في كون كل منهما

---

(١) في الأصل الاقتداء بالهمزة وهو غلط .

(٢) الملل والنحل (٩٦/١ ــ ٩٩) .

حركة، وامتازت إحداهما عن الأخرى بكونها طاعة أو معصية وما به المشاركة غير ما به الممايزة فثبت: أن كونها حركة غير كونها طاعة أو معصية، فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله تعالى، أما كونها طاعة أو معصية فهو صفة واقعة بقدرة العبد، هذا تلخيص مذهب القاضي على أحسن الوجوه.

القول الثاني: إن المؤثر في وجود ذلك الفعل هو قدرة الله مع قدرة العبد ثم ههنا احتمالات:

أحدها أن يقال: إن قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير وقدرة العبد أيضاً مستقلة بالتأثير إلا أن اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد جائز.

والثاني: أن يقال: قدرة الله تعالى مستقلة بالتأثير وقدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد صارت قدرة العبد مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الإعانة، ويقال: إن هذا القول هو مذهب الأستاذ أبي إسحاق إلا أنه يحكى عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعنى.

والقول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب، وذلك لأن القادر من حيث أنه قادر يمكنه الفعل بدلاً عن الترك وبالعكس، ومع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي: حصل رجحان جانب الوجود وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع، وهذا القول هو المختار عندنا، ثم القائلون بهذا القول إما أن يقولوا: المؤثر في دخول الفعل في الوجود: مجموع القدرة مع الداعي، وإما أن يقولوا: ليس المؤثر في دخول الفعل في الوجود هو مجموع القدرة مع الداعي، وهؤلاء أيضاً فريقان:

فأما الذين زعموا أن مدبر هذا العالم موجب بالذات قالوا: إن عند حصول القدرة مع الداعي يحصل الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود إلا أن هذه القوى الجسمانية ليست لها صلاحية الإيجاد والتأثير فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود من واهب الصور على تلك الماهيات وتصير موجودة، فحصول القدرة مع

الداعي يفيد الاستعداد التام، وأما الوجود والحصول فذاك من واهب الصور، وهذا مذهب جمهور الفلاسفة.

وأما الذين زعموا أن مدبر هذا العالم فاعل مختار، قالوا: إن مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول الفعل، إلا أن الملزوم واللازم، إنما يحصلان بقدرة الله تعالى كما أن الجوهر والعرض متلازمان ومع ذلك فإنهما لا يوجدان إلا بقدرة الله تعالى . ."[1].

وهذا الذي ذكره الشهرستاني والرازي في مذهب أبي الحسن معروف في كتبه قال في اللمع: "فإن قال قائل: فلم لا دل وقوع الفعل الذي هو كسب على أنه لا فاعل له إلا الله كما دل على أنه لا خالق إلا الله تعالى؟ قيل له: كذلك نقول، فإن قيل: فلم لا دل على أنه قادر عليه إلا الله عز وجل؟ قيل له: لا فاعل له على حقيقته إلا الله تعالى، ولا قادر عليه أن يكون على ما هو عليه من حقيقته إلا الله تعالى . . وكذلك إذا كان الكسب دالا على فاعل فعله على حقيقته لم يجب أن يدل على أن الفاعل له على حقيقته هو المكتسب له ولا على أن المكتسب له على الحقيقة هو الفاعل له على الحقيقة . . "[2] .

وقال أيضا: "فإن قال: فهل اكتساب الإنسان الشيء على حقيقته كفرا باطلا وإيمانا حسنا؟ قيل له: هذا خطأ، وإنما معنى اكتسب الكفر أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا اكتسب الإيمان معناه: أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته، بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين، والقول في الكذب وأنه له فاعلا يفعله على حقيقته وكاذبا به غير من فعله على حقيقته كما تقول في فاعل الحركة على الحقيقة وأن المتحرك بها على الحقيقة غير من فعلها على حقيقتها"[3] .

---

(١) المطالب العالية (٩/٩ــ ١٢) .

(٢) اللمع للأشعري (٧٢ ــ ٧٤) .

(٣) اللمع للأشعري (٧٤) .

فأبو الحسن لا يثبت أن العبد فاعل لفعله حقيقة حتى ما ذكره من الكسب فإنه ينفيه عن العبد عند التحقيق، ويفرق بين الفعل والكسب ويجعل الفاعل لأفعال العباد حقيقة هو الله تعالى، وهذا حقيقة قول جهم بن صفوان وكثير من الأشعرية لا يوافقون أبا الحسن في هذا، وهذا مما تخطى به الأشعري إلى ما يعلم فساده بالضرورة(١) .

والأشعري لما فرق بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية لم يأت بفرق معتبر قال: "يعلم الإنسان التفرقة بين الحالين من نفسه وغيره علم اضطرار لا يجوز معه الشك، فقد وجب إذا كان العجز في إحدى الحالتين أن القدرة التي هي ضده حادثة في الحال الأخرى، لأن العجز لو كان في الحالين جميعاً لكان سبيل الإنسان فيها سبيلاً واحدة، فلما لم يكن هذا هكذا، وكانت القدرة في إحدى الحركتين وجب أن تكون كسباً؛ لأن حقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة"(٢).

ومحصل هذا الفرق أن الأفعال الاختيارية تقارنها قدرة حادثة لا تأثير لها في وجود الفعل أو وصفه، ومثل هذا لا معنى له في الفرق، فإذا صارت قدرة مسلوبة التأثير في الوجود والوصف لم تكن مما به الفرق بين الاختيار والاضطرار، فإن الفرق بينهما افتراق في الإمكان وعدمه وهذا يستدعي ما هو مؤثر في المحل .

والأشعري إذ يقول: لا تأثير للقدرة الحادثة، يقول: إن الله أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ويسمى هذا الفعل كسباً كما ذكره في شرح المذهب أبو الفتح الشهرستاني من أصحابه(٣).

والأشعري لا يثبت إلا الاستطاعة المقارنة للفعل(٤)، وإذا كانت استطاعة العبد مقارنة للفعل تعذر عليه الفرق بين ما به الاختيار وما به الاضطرار.

---

(١) انظر منهاج السنة (٣/١٢ ــ ٣١)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٧٢).

(٢) اللمع (٧٥ ــ ٧٦) .

(٣) الملل والنحل (١/٩٧) .

(٤) انظر اللمع (٩٣) .

وفي الجملة فقول الأشعري في الجملة مقارب لقول جهم بن صفوان وجمهور ما يفرق به هو من الفروقات اللفظية أو فروقات لا معنى لها عند التحقيق.

والقاضي أبو بكر قوله في الجملة قول أبي الحسن وإن كان يفارقه من وجه كما تقدم، وإلا فالكسب عنده: "تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيره"[1].

والقاضي أبو بكر يثبت تأثير القدرة الحادثة في صفة الفعل لا في وجوده وقد حكى عنه أبو الحسن الآمدي اختلافاً في تعلق القدرة القديمة وتأثيرها في صفة الفعل على قولين: أنه لا تأثير للقدرة القديمة في صفة الفعل، والثاني: التأثير[2].

وفي الجملة فقول القاضي إن للقدرة الحادثة تأثيراً في صفة الفعل تابعه عليه طائفة من أصحابه[3] .

وأبو المعالي نسج على طريقة أصحابه في كتبه الأولى كالشامل والإرشاد، قال في الإرشاد: "فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها . . "[4]، وهو في هذا على طريقة غالية أصحابه لا يجعلون للقدرة الحادثة تأثيراً لا في الوجود ولا في الصفة، ومثل هذا ما ذكره في لمع الأدلة قال: "ومعنى كونه مكتسباً أنه قادر على فعله وإن لم تكن قدرته مؤثرة في إيقاع المقدور وذلك فرق بين ما يقع طرداً وبين ما يقع غير مراد وإن كانت الإرادة لا تؤثر في المراد"[5]، ثم إن أبا المعالي في الرسالة النظامية رجع عن هذا القول في الجملة وأبطل ما زعمه في الإرشاد من القطع في نفي تأثير القدرة الحادثة، قال في الرسالة النظامية: "ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه

---

(١) التمهيد للباقلاني (٣٤٧) .

(٢) غاية المرام للآمدي (٢٠٧)، وانظر قول الباقلاني في الإنصاف (٤٣ـ ٤٤)، شرح المواقف (٢٣٩).

(٣) انظر منهاج السنة (٣/١٣) .

(٤) الإرشاد (٢١٠) .

(٥) اللمع للجويني (١٠٧) .

فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال"[1].

وفي الجملة فأبو المعالي في الرسالة وافق أهل السنة والحديث على جمل من قولهم وخالف جماهير أصحابه، وإن كان في قوله المتأخر ما ليس هو من مقالة السلف في هذا الباب فإنه قد قال بالتسلسل في الأسباب في هذا المقام، ولهذا طعن عليه طائفة من أصحابه وجعلوا قوله هذا مأخوذاً عن الفلاسفة الإلهية، كما ذكره الشهرستاني[2] وغيره[3]، والصواب أن قوله هذا فيه بعض الأثر من قولهم فصار قوله في الرسالة ليس على طريقة أهل الحديث المحضة .

وكثير من الأشعرية يقولون: إن أبا المعالي يقول: إن فعل العبد واقع بقدرته إيجاباً قال التفتازاني عنهم: "المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم أن مذهب إمام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته إيجاباً كما هو رأي الحكماء"[4].

وقد وهم بعض الباحثين فجعل قول أبي المعالي في الرسالة النظامية موافقاً لقول أهل السنة والحديث.

وما ذكره أبو المعالي في الرسالة النظامية فضلاً عما حكاه عنه أصحابه كالشهرستاني وغيره يدل على أن في مقالته ما هو من مقالة أهل السنة والحديث، وإن كان قارب طائفة من المعتزلة في بعض تفاصيله، وإن صح ما ذكره أصحابه عنه ففي قوله شبه من قول الفلاسفة، وهذا المعنى الفلسفي لم أقف عليه في كتبه التي بين يدي كالشامل والإرشاد واللمع والرسالة النظامية، لكنه مشهور عنه، والذي قاله في الرسالة النظامية: "فإذا لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطات الضلال، ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة

---

(١) الرسالة النظامية (٤٤ ـــ ٥٥) .

(٢) الملل والنحل (١/٩٩) .

(٣) شرح المقاصد (٤/٢٢٤) .

(٤) شرح المقاصد (٤/٢٢٤) .

والقدرة القديمة، فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقدرتين، إذ الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرة الله استقل بها وأسقط أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى، فإن الفعل الواحد لا بعض له، وهذه مهواة لا يسلم من غوائلها إلا مرشد موفق، إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد، وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع وفيه إبطال دعوة المرسلين، وبين أن يثبت نفسه شريكاً لله في إيجاد الفعل الواحد، وهذه الأقسام بجملتها باطلة، ولا ينجي من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى[1]، وذلك أن قائلاً لو قال: العبد يكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له، قيل له فما الكسب وما معنله؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل فلا يجد عنها مهرباً . . .

فنقول قدرة العبد مخلوقة لله باتفاق القائلين بالصانع، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه يضاف إلى الله تقديراً وخلقاً، فإنه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفته وهي ملك لله وخلق له فإذا كان موقع الفعل خلقاً لله، فالواقع به مضاف خلقاً إلى الله تعالى وتقديراً، وقد ملك الله تعالى العبد اختياراً يصرف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله . ."[2].

وهذا الذي ذكره أبو المعالي في هذا المقام مركبٌ من قول أهل الحديث وقول المعتزلة، بل هو إلى قول كثير من المعتزلة أقرب حيث لا معنى لخلق الله لفعل العبد عند أبي المعالي في هذا المقام إلا خلقه للمحل الذي هو القدرة، ومعلوم أن هذا ليس جمهور الخلاف بين السلف والقدرية من المعتزلة وغيرهم وإن كان من المعتزلة وغيرهم من يغلط في سائر هذا الباب.

وأبو المعالي كغيره من أهل الكلام ضاق عليهم هذا التقسيم في صدور الأثر عن مؤثرين، حتى ذكر هذا المعنى الذي شارك فيه طائفة من المعتزلة، وطائفةٌ من النُّظّار

---

(١) يشير الجويني إلى غلط أصحابه القائلين بأن الفعل من الله خلق وفعل ومن العبد كسب .

(٢) الرسالة النظامية (٤٤ — ٥٥) .

يقولون: إن اجتماع المؤثرين المستقلين على الأثر الواحد جائز[1] والجماهير من النُّظّار يمنعون ذلك[2]، كما اختلف هؤلاء وغيرهم في قدرة العبد هل هي مؤثرة في وجود فعله أم لا، فصار كثير من نظّار المثبتة كأبي الحسن الأشعري وجمهور أصحابه ومن يوافقهم من الفقهاء يقولون: لا تأثير لقدرة العبد وهذا معنى قول جهم بن صفوان، ولهذا صار هذا القول عند هؤلاء حقيقة الجبر في الجملة، وطوائف من النظّار من المعتزلة وغيرهم وهو قول جماهير المسلمين من أهل السنة والحديث والفقهاء والصوفية والشيعة يطلقون إثبات ذلك، وإن كان من هؤلاء من لم يطلق لفظ التأثير لكنهم يقرون بما هو من مدلوله، والقول بتأثير قدرة العبد قول جماعة من أصحاب أبي الحسن الأشعري كالقاضي أبي بكر الباقلاني[3]، والأستاذ أبي إسحاق[4]، وأبي المعالي الجويني في آخر أمره[5]، وأبي حامد الغزالي[6]، وكل من هؤلاء يذكر ذلك بوجه غير ما ذكره غيره.

وفي الجملة فمقام التأثير من المقامات التي حار فيها طائفة من نظّار المسلمين حتى التزم طوائف منهم القول بالجبر أو ما هو منه، والتزم قوم منهم القول بنفي إرادة الباري وخلقه لأفعال العباد، فهذا في مقام النظار، وأهلُ الإرادة والمكاشفات لهم مقام في هذا كما أن الفلاسفة قد حار طوائف منهم في هذا المقام[7]، قال الإمام ابن تيمية: "والمقام الثاني في تحرير السؤال وجوابه وهو أن يقال: هل قدرة العبد مخلوقة مؤثرة في وجود فعله فإن كانت مؤثرة لزم الشرك، وإلا لزم الجبر، والمقام مقام معروف وقف فيه خلق من الفاحصين والباحثين والبصراء والمكاشفين وعامتهم فهموا صحيحاً ولكن

---

(١) المطالب العالية للرزاي (٩/١٠) .

(٢) شرح المقاصد (٤/٢٢٧) .

(٣) الإنصاف للباقلاني (٤٣ــ ٤٤)، شرح المواقف (٢٣٩)، الملل والنحل (١/٩٥ــ ٩٩)، المطالب العالية للرازي (٩/١٠ ــ ١١)، الفتاوى لابن تيمية (٨/١٢٨ ــ ١٢٩) .

(٤) المطالب العالية (٩/١٠ــ ١٥)، شرح المقاصد (٤/٢٢٣ــ ٢٢٦)، الفتاوى لابن تيمية (١٢٨ــ ١٢٩).

(٥) الرسالة النظامية للجويني (٤٣ ــ ٥٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٧٨)، الملل والنحل (١/٩٩) الفتاوى لابن تيمية (٨/١٢٨ ــ ١٢٩) .

(٦) الاقتصاد للغزالي (٨٢)، الأربعين في أصول الدين للغزالي (٢٣) .

(٧) الملل والنحل (١/٩٩)، المطالب العالية (٩/١١)، الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد (١٨٨ــ ١٩١).

قلّ منهم من عبر فصيحاً، فنقول: التأثير اسم مشترك قد يُراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع، فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقله سني وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال، وإن أريد بالتأثير نوع معاونة ما في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه، كما قال كثير من متكلمي أهل الإثبات فهو أيضاً باطل بما بطل به التأثير في ذات الفعل إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك، وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق، وإن أريد بالتأثير: إنّ خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة كما خلق النبات بالماء وكما خلق الغيث بالسحاب وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق، وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات، وليس إضافة التأثير لهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً، وقد قال الحكيم الخبير: ﴿**فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات**﴾[1]، ﴿**أنبتنا به حدائق ذات بهجة**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿**قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم**﴾[3]، فبين أنه المعذب وأن أيدينا أسباب وآلات ووسائط وأدوات في وصول العذاب إليهم . ."[4].

والمقصود هنا أن قول أبي المعالي الذي ذكره في الرسالة النظامية قول مركب من قول أهل السنة والمعتزلة وفيه نزعة فلسفية وإن كان لم يصرح بها .

وأبو حامد الغزالي الذي أخذ عن أبي المعالي له طريقة في هذا الباب قال في الاقتصاد: "فانظر الآن إلى أهل السنة كيف وفقوا للسداد ورشحوا للاقتصاد في الاعتقاد، فقالوا: القول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل، وإنما الحق في إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه

---

(١) سورة الأعراف: آية ٥٧.

(٢) سورة النمل: آية ٦٠.

(٣) سورة التوبة: آية ١١.

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٨٩/٨ — ٣٩٠) .

واحد، فإذا اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين على وجه واحد غير محال"[١].

وهذا الذي ذكره أبو حامد من جنس ما ذكره القاضي أبو بكر وأبو إسحاق الإسفراييني ومن يوافقهم، وهو باطل عند جماهير الطوائف من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية وغيرهم، بل كثير من الطوائف من مثبتة القدر ونفاته مجمعون على فساد هذه الطريقة، وجماهير العقلاء يعلمون أن هذه الطريقة متناقضة وأبو حامد خالف طريقة أبي المعالي، وقد مال إلى الجبر من جنس ما يقوله أبو الحسن وجمهور أصحابه وإن كان أبو حامد كغيره يشنعون على القول بالجبر قال في قواعد العقائد: "وكيف تكون جبرا محضا وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟! أو كيف يكون خلقا للعبد وهو لا يحيط علما بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة وأعدادها، وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الاقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه باكتساب . . ."[٢]، ولهذا لما ذكر اسم الجبار في المقصد الأسنى قال: "هو الذي تنفذ مشيئته على سبيل الإجبار في كل أحد"[٣].

وأبو عبدالله الرازي لما ذكر أقوال الناس في هذا الباب قال: "القول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة مع الداعي واجب وذلك لأن القادر من حيث أنه قادر يمكنه الفعل به لا عن الترك وبالعكس، ومع حصول هذا الاستواء يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي حصل رجحان جانب الوجود، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع، وهذا هو القول المختار عندنا"[٤].

---

(١) الاقتصاد (٨٢ ــ ٨٣) .

(٢) قواعد الاعتقاد للغزالي (١٩٦) .

(٣) المقصد الأسنى للغزالي (٧١) .

(٤) المطالب العالية للرازي (٩/١١) .

ويقول: "المختار عندنا أن عند حصول القدرة والداعية المخصصة يجب الفعل وعلى هذا التقدير يكون العبد فاعلاً على سبيل الحقيقة، ومع ذلك فتكون الأفعال بأسرها واقعة بقضاء الله تعالى وقدره"[1].

ويقول: "وإذا قلنا بأن المؤثر في الفعل مجموع القدرة والداعية مع أن هذا المجموع حصل بخلق الله تعالى، فقد قلنا بأن الكل بقضاء الله تعالى وقدرته فهذا هو المختار"[2].

وقال: "وإن عنيتم به أنه عند حصول الداعية المرجحة صدر عنه هذا الأثر، فهذا هو قولنا ومذهبنا ونحن لا ننكره البتة، إلا أنا نقول: لما كان عند حصول القدرة والداعية يجب الفعل وعند انتفائهما أو انتفاء أحدهما يمتنع، وجب أن يكون الكل بقضاء الله تعالى . ."[3].

وقال: "كل فعل يصدر عن العبد فالمؤثر فيه مجموع القدرة والداعي على سبيل الإيجاب وخالق تلك القدرة والداعية هو الله تعالى وموجد السبب الموجب مريد للسبب فوجب كونه تعالى مريداً للكل"[4].

وهذا الذي ذكره الرازي في هذا المقام وإن خالف به طائفة من أصحابه فليس هو قول أهل السنة والحديث وهو لما ذكر وجوب وقوع الفعل عند الداعي عدّه جبراً كما ذكر ذلك في المباحث المشرقية، قال: "فثبت بهذا أن أفعال العباد بقضاء الله وقدره وأن الإنسان مضطر باختيار وأنه ليس في الوجود إلا الجبر"[5].

وليس ما ذكره في هذا المقام رجع به عن قوله المتقدم الذي ذكره في المطالب العالية وغيره كما قد توهمه من توهمه، فإن كثيراً من النظّار يذكر في كل مقام ما يناسبه من الجمل أو يذكر طرفاً من المعنى يحصل به المقصود ولا يتم مراده به، وهذا كثير في

---

(١) معالم أصول الدين (٧٠) .

(٢) معالم أصول الدين (٨٠) .

(٣) معالم أصول الدين (٨١) .

(٤) معالم أصول الدين (٨٩) .

(٥) المباحث المشرقية (٥١٧/٢) .

كلام أبي الحسن الأشعري وأبي المعالي وأبي حامد ومحمد بن عمر الرازي وغيرهم من نظّار المثبتة ويقع ما هو منه في نظّار المعتزلة كأبي الحسين البصري صاحب المعتمد، وهو عند هؤلاء أظهر منه في أئمة الجهمية والمعتزلة، وإنما كثر في كلام فضلاء النظّار دون غلاقم لما راموه من التوفيق بين أصناف من المقالات التي لم يتحقق لهم تمام الحق في الحق وتمام الباطل في الباطل، فصاروا يطعنون فيما هو من الحق ويعظمون ما هو من الباطل وإن كان لهم تحقيق وصواب آخر.

ولهذا وجد ما هو من ذلك في كلام مقتصدة الفلاسفة المِلِّية كأبي الوليد بن رشد وأبي البركات بن ملكا، ولهذا صار من لم يعرف حقيقة مقالة هؤلاء يعدد مذاهبهم باختلاف كتبهم فيما يعلم أن قولهم فيه في سائر الموارد واحد، وإنما كان ذلك في مقتصدة الفلاسفة كأبي الوليد بن رشد، لأنهم راموا بذلك تقريب فلسفتهم إلى الشريعة فصار يذكر في الكتب التي نسجها على هذا الوجه من الألفاظ بما يتوهم فيه رجوعه عن مقالاته التي نسجها في كتبه الفلسفية، واعتبر ذلك بما يذكره في الكشف عن مناهج الأدلة، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مع ما تكلم به عند كلام أرسطو، وهو في تهافت التهافت يستعمل هذا تارة وهذا تارة.

ولا تجد مثل ذلك في كلام حذاق المتفلسفة كأبي علي بن سينا وأبي نصر الفارابي وأمثالهم ممن صرحوا بأن حكمتهم مناقضة للشريعة في نفس الأمر واعتبر ذلك بما ذكره أبو علي بن سينا في الرسالة الأضحوية، والإشارات والتنبيهات وما ذكره في الشفاء وغير ذلك، وهذا إنما يقال في هؤلاء المتفلسفة وأولئك النظّار من جهة الشيوع وعدمه، وإلا في كل واد بنو سعد، ومع هذا يعلم أن لهؤلاء كابن الخطيب وغيره من نظّار الصفاتية وغيرهم من المعتزلة والمجسمة الكرامية أتباع محمد بن كرام فضلاً عن نظّار الجهمية والمشبهة المتقدمين، وكذا الفلاسفة من سائر الأصناف وغيرهم من الطوائف المتشيعة والمتصوفة، فسائر هؤلاء يقع في كلامهم تناقض واضطراب كثير ويقرر أعيان من هؤلاء من الدلائل والمسائل ما ينقضها أو يقول ما يناقضها في مقام آخر، وابن الخطيب يكثر هذا في كتبه لكن هذا مقام وتحقيق محال الوفاق والتناقض مقام آخر.

والمقصود أن ما ذكره الرازي في المباحث المشرقية من إطلاق القول بالجبر ليس مما رجع به عما ذكره في المطالب العالية وغيرها فإن الرازي كان لا يعتبر في هذا الباب إلا مذهبين على سبيل الضرورة: الجبر ونفي القدر، كما ذكر ذلك في المطالب العالية[1] ولهذا قال في المطالب العالية بعد ما ذكر قوله المتقدم: "الأقوال الثلاثة الأولى مشتركة في القول بالجبر"[2]، وقرر أيضا في مطالبه أن قدرة العبد غير مؤثرة، قال: "الفصل الثاني في تقرير الدلائل الدالة على أن قدرة العبد غير مؤثرة في خروج شيء من العدم إلى الوجود"[3].

وفي الجملة فالرازي وأمثاله جعلوا كل من لم يقل: إن قدرة العبد مستقلة بالتأثير كما هو قول المعتزلة والقدرية فهو من القائلين بالجبر، قال في المطالب: "الأقوال ثلاثة مشتركة في القول بالجبر لأنه بتقدير صحة كل واحد من تلك الأقوال الثلاثة لا يكون العبد مستقلا بالإيجاد فإن صدور الفعل عن العبد إن كان موقوفا على إعانة الله، أو كان موقوفا على حصول القدرة مع الداعي أو كان بحال متى حصلت القدرة مع الداعية وجب الفعل، ومتى لم يحصلا أو لم يحصل واحد منهما امتنع وقوع الفعل فكان الجبر لازما"[4].

وجماهير مثبتة القدر من أهل الحديث والنظار من الأشعرية وغيرهم يقولون: ثمت وسط بين الجبر واستقلال العبد، وإن كان كثير من نظار المثبتة لم يستطيعوا تعيين هذا المقام على وجه متحقق بل إن أبا المعالي وذويه من الأشعرية وأبا الحسين البصري وذويه من المعتزلة وأبا محمد بن حزم وغيرهم من النظار يقولون هذا الفرق معلوم بالضرورة[5]، وهذا قول أهل السنة والحديث.

---

(١) المطالب العالية (٢٤٧/٩) .

(٢) المطالب العالية (١٣/٩) .

(٣) المطالب العالية (٧٥/٩) .

(٤) المطالب العالية (١٣/٩) .

(٥) الرسالة النظامية (٤٣ ـــ ٥٥)، الفصل لابن حزم (٣٩/٣ ـــ ٤٢)، المواقف للإيجي (٣١٣) .

وهؤلاء الأشعرية وغيرهم من النظار من أهل الكلام ومن يوافقهم من الفقهاء وغيرهم حاروا في درء معارضة أقوالهم لما استقر عندهم أن الأثر الواحد لا يصدر عن مؤثرين إلا بمقالات عطلوا بها قدرة العباد وخالفوا العقل والنقل والإدراك، قال الإيجي في المواقف وهو من أعيان متأخريهم: "المقصد الأول في أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها وقالت المعتزلة بقدرة العبد وحدها وقالت طائفة: بالقدرتين وقال الأستاذ: بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل، وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية كما في لطم اليتيم تأديباً أو إيذاءً، وقالت الحكماء وإمام الحرمين بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، والضابط أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد أو هما مع اتحاد المتعلقين أو دونه وحينئذ فإما مع كون أحدهما متعلقة للأخرى، وليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد وإما بدون ذلك"[1].

وصاحب المواقف في الأصول الكبار لا يعرف إلا قول أصحابه وقول المعتزلة وإذا استطال ذكر قول الفلاسفة وبعض أعيان نظار المتكلمة غير هؤلاء، وهو من أجهل الناس بمقالات أهل الحديث، ولهذا يستعمل الإجماع في تصويب مذهبه، ويتحصل الإجماع الذي يضيفه إلى المسلمين بما يعرفه من مقالات النظّار من المتكلمة من أصحابه والمعتزلة وما يذكره من مقالات غيرهم، وهؤلاء الأشعرية كصاحب المواقف هذا والشهرستاني والبغدادي ومحمد بن عمر الرازي مع سعة نظرهم في المقالات من أجهل الناس بمقالات أهل الحديث، ولهذا يعرضون في جمهور الموارد عن ذكرها وإذا ذكروها غلب عليهم الغلط فيها، ولا يعرفونها في الجملة إلا مجملة، وحتى مقالات بعض النظّار من أصحابهم وغيرهم يغلطون فيها كما تعذّر على كثير من الأشعرية تحقيق قول الأستاذ أبي إسحاق في أفعال العباد واضطرب ضبطهم لمذهبه وما ذكره صاحب المواقف هنا مخالف فيه .

(١) المواقف للإيجي (٣١١ ــ ٣١٢) .

وفي الجملة فالأشعري وجماهير أصحابه يخالفون الجبرية لفظا[1]، ومنهم من صرح بالجبر، وإن كان الأشعري في القدر أقرب إلى أهل السنة والحديث لفظا ومعنى من قول جهم بن صفوان، وكذا جماهير أصحابه، والكسب الذي ذكروه وإن لم يكن جبرا محضا فهو جبر في حقيقته، ولهذا كان جمهور الفرق بين الأشعري وجملة أصحابه والجهم فرقا لفظيا أو لا معنى له عند التحقيق[2]، ولهذا كان المحققون من هؤلاء يقولون: إن القول بقدرة مسلوبة التأثير لا معنى له كما يذكر ذلك أبو المعالي[3] وطائفة يقولون: هذا الكسب معنى ما، ليس له حقيقة إلا قطع القول: بالجبر الذي مدلوله لا فرق بين حركة المضطر والمختار كما يذكر ذلك أبو حامد الغزالي[4] وطائفة يقولون: كل من لم يقل بأن العبد مستقل بالفعل فقد قال بالجبر كما هي طريقة ابن الخطيب وأمثاله[5] .

وفي الجملة فالجماهير من الأشعرية على طريقة أبي الحسن الأشعري يثبتون قدرة للعبد يفرقون بها بين الكسب عندهم وبين الجبر المحض الذي قاله جهم بن صفوان ثم يقولون: إنه لا تأثير لها فيلتزمون حقيقة القول بالجبر، فإنه إذا لم يكن للقدرة إلا معنى العندية، فعندها يقع الفعل لا بها، لم يكن هذا مفارقة للجبر، وإن كان جهم بن صفوان وأمثاله لا يقرون بالقدرة أصلا فضلا عن القول بالتأثير كما يقوله جماهير الطوائف من أهل السنة والمعتزلة وأصناف القدرية، وخلق من محققي الأشعرية كالأستاذ أبي إسحاق وأبي المعالي وأمثالهم، ولا يذكرون العندية كما يقوله الأشعري وجماهير أصحابه.

المقالة الرابعة: مقالة الماتريدية: وهم كسائر مثبتة القدر يقولون: إن الله هو الخالق لأفعال العباد كما ذكر ذلك الماتريدي في تفسيره[6]، وذكره شيوخ المذهب[7]

---

(١) منهاج السنة (٧٥/٣ ، ١٠٩) .

(٢) منهاج السنة (١٠٩/٣) .

(٣) الرسالة النظامية (٤٣ — ٦٤) .

(٤) قواعد العقائد للغزالي (١٩٦) .

(٥) المطالب العالية للرازي (١٠/٩ — ١٣) .

(٦) تأويلات أهل السنة للماتريدي (٢٤٩/١) .

(٧) شرح الفقه الأكبر ملا علي القاري (٤٤)، شرح العقائد النسفية (٧٧ — ٧٨) .

ولما تكلموا في تعلق العبد بفعله جعلوه كاسباً كما يستعمل ذلك جماهير متكلمة المثبتة وجعلوا للعبد إرادة جزئية هي حال متوسطة بين الوجود والعدم، وهي قصد العبد وهذا المذهب الذي ذكروه هو من جنس مقالات الجبر التي شاعت في متكلمة الصفاتية مثبتة القدر[1] .

فإن هؤلاء الماتريدية لما علموا فساد الجبر المحض وفساد قول القدرية تحقق عندهم فرض التوسط وهذا من الصواب المجمل الذي عرفه جمهور المثبتة من المتكلمة والفقهاء كسائر الماتريدية والأشعرية والكلابية وجماهير الفقهاء، وهذا من الجمل التي فارقوا بها أئمة القدرية وأئمة الجبرية كجهم بن صفوان، ووافقوا بها أئمة السنة والحديث، لكن جماهير المتكلمة من الكلابية والأشعرية والماتريدية وطوائف من الفقهاء من الحنبلية وغيرهم من المالكية والشافعية والحنفية حاروا في تحقيق هذا التوسط، وتكلم جمهور هؤلاء وكبارهم بما يعلم فساده عند جماهير العقلاء كما هو مسلك الأشعري وجماهير أصحابه في القول بالقدرة المقطوعة عن التأثير، بل هي مقارنة محضة، وكذا قول الماتريدية بإثبات الحال المتوسط بين الوجود والعدم، وهو قصد وإرادة وجعلوا هذا مضافاً إلى العبد ومحصلاً من جهته، ففارقوا الأشعرية من هذا الوجه وفارقوا المعتزلة والقدرية من هذا الوجه وغيره، فإن المعتزلة يقولون: قدرة العبد موجودة وليست حالاً متوسطة، وفارقوهم من جهة كون الله هو الخالق لأفعال العباد، وفارقوا الجبرية بما فارقوا به الأشعرية .

ومعلوم أن هذا المذهب متعذر في العقل والشرع وأصحابه لم يصوبوه بما يمكن من الدلائل وإنما معتمدهم أنه ليس جبراً ولا قولاً بنفي القدر، وجماهير هؤلاء المتكلمة من الماتريدية والأشعرية لا يعرفون فرقاً في المعنى متحققاً بين مقالة القدرية وأئمة المجبرة الجهمية، ولما كان هؤلاء بما لهم من ميل للسنة والجماعة ومعاندة لعقائد أئمة القدرية والجهمية المجبرة صاروا يعرفون فساد هذه المقالات ويعلمون أن الحق متوسط بينهما

---

(١) شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري (٤٦)، شرح العقائد النسفية (٨٦ ــ ٩٠)، موقف البشر تحت سلطان القدر لمصطفى صبري (٦٩) .

لكنهم عجزوا عن تحصيله ولهذا صرح حذاق هؤلاء أن سائر المقالات ترجع إلى قول القدرية أو القول بالجبر، كما يصرح بذلك أبو عبدالله ابن الخطيب[1]، وغيره كصاحب المواقف[2].

ولهذا لما كانت هذه المقالات القدرية والجبرية مما يعلم فسادها صار الحذاق من أصحابها يطعنون في كثير من نتائج مقدماتهم حتى إن طائفة من القدرية من المعتزلة والشيعة منعوا القول: بأن العباد خالقون لأفعالهم مع قولهم أن الله لم يخلق أفعال العباد كما قال المفيد من الشيعة الإمامية: "أقول: إن الخلق يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون ولا أطلق عليهم القول بأنهم يخلقون ولا لها خالقون وعلى هذا إجماع الإمامية والزيدية والبغداديين من المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث"[3].

والمقصود هنا أن أبا منصور الماتريدي اعتبر صحة مقالته بما يعلمه من فساد قول القدرية والمجبرة المحضة، ولهذا صار يصحح مقالته بإفساد مقالة القدرية على التفصيل وبما يُعرف من الضرورة في فساد قول المجبرة المحضة، كما سلك هذا المسلك في توحيده واستدعاء كلامه في هذا مما يطول[4]، ولهذا لما ذكر في كتابه الذي صنفه في أصول الدين قدرة العبد قال: "الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها . . والثاني: معنى لا يُقدر على تبيّن حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه، وعند قوم قبله أعني فعل الاختيار الذي بمثله يكون الثواب والعقاب . . ."[5].

(١) المطالب العالية (٩/١٠ ــ ١٣) .

(٢) المواقف للإيجي (٣٢٤) .

(٣) أوائل المقالات للمفيد (٦٤ ــ ٦٥) .

(٤) انظر التوحيد للماتريدي (٢١٥ ــ ٣١٠) .

(٥) التوحيد للماتريدي (٢٥٦) .

وهذا الذي ذكره أبو منصور الماتريدي ينازعه فيه كثير من النظّار، وعلى طريقة أبي منصور تكون الاستطاعة غيراً وهذه طريقة أبي الهذيل العلاف وجماهير المعتزلة خلافاً للنظام والأسوارى[١]، والقسمان اللذان ذكرهما الماتريدي في القدرة أخذهما من المعتزلة، فإن المعتزلة طائفة منهم يجعلون القدرة هي صحة الآلات وسلامة الأسباب وهذا قول بشر بن المعتمد وثمامة بن أشرس وأمثالهم، وطائفة يقولون: هي عرض غير الصحة والسلامة كما هي طريقة أبي الهذيل، ومعمر وأمثالهم[٢]، فجاء أبو منصور فجمع هذا وهذا والثاني عنده بمنزلة العلة ولهذا قال: " لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل"[٣]، ثم مع ذلك هو يقول: إن هذه القدرة مقارنة للفعل مقطوعة عن الثبوت والعدم وهي عنده عرض والأعراض عند هؤلاء الصفاتية لا تبقى زمانين فوجب عنده جعلها مقارنة للفعل .

والماتريدي يجعل القدرة لا تبقى لكونها عرضاً ولهذا منع تقدمها للفعل لأنها لو تقدمته امتنع مقارنتها له، وقوله هذا كقول الأشعري في مقارنة القدرة، فإنه مبني عنده على كونها عرضا والعرض عند هؤلاء لا يبقى زمانين[٤]، وهذا مسلك الأشعرية[٥] والماتريدية[٦]، وجماهير المعتزلة يقولون: إن القدرة تبقى وقتين، وهذا قول أبي الهذيل العلاف وهشام الفوطي وعباد وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والإسكافي وغيرهم.

وأبو القاسم البلخي، وطائفة من المعتزلة يقولون: إنها لا تبقى وقتين، لكن هؤلاء يقولون: الفعل واقع بالقدرة المتقدمة[٧] .

---

(١) المقالات للأشعري (٢٩٩/١) .

(٢) المقالات للأشعري (٢٩٩/١ ـــ ٣٠٠) .

(٣) التوحيد للماتريدي (٢٥٦) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٢٥٦)، اللمع للأشعري (٩٣) .

(٥) انظر التمهيد للباقلاني (٣٨٦)، الإرشاد للجويني (٣١٩) .

(٦) إشارات المرام (٢٤٢)، شرح الفقه الأكبر لعلي القاري (٥٠) .

(٧) المقالات للأشعري (٣٠٠/١) .

والماتريدي يجعل القدرة علّة عادية يجب الفعل عندها وينتفي بانتفائها، فصارت عند وجودها مستلزمة لمعلولها، والمعتزلة يقولون: إن تأثير القدرة ليس على سبيل الإيجاب بل على طريق الصحة والاختيار[١]، والماتريدي وإن شارك الأشعري في إطلاق القول بالكسب والقول بالقدرة المقارنة، فإن الأشعري ينفي تأثير القدرة مطلقاً وأبو منصور الماتريدي يسلك طريقة مقاربة لطريقة القاضي أبي بكر الباقلاني[٢]، قال البياضي في إشارات المرام وهو من أعيان الماتريدية: "أصل الفعل بقدرة الله والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور الماتريدية"[٣]، قال في التوحيد: "ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب ولله من طريق الخلق دليل ذلك أن فعل الله في التحقيق خلقه، وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه في ذلك غير إنشاء، وفهم من الذي منهم للعبد فعله وكسبه نحو أن نقول: خلق الشرح والضيق وخلق الضلال والاهتداء ونحو ذلك فمثله الأول"[٤]، وقال: "هي لله بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن وللخلق على ما كسبوها وفعلوها . . . "[٥]، ولهذا كان الماتريدي يذم القول بأن العبد فاعل مجازاً بل يجعل ذلك على الحقيقة[٦]، والأشعري اضطرب في حقيقة فعل العبد فوق اضطراب الماتريدي، ومن موجبات الافتراق تفريق الماتريدي بين الخلق والمخلوق خلافاً للأشعري[٧].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (٣٣٦ ـ ٣٣٨) .

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر لملا علي القاري (٨٢)، حيث ذكر أن ما شرح به ابن الصمام الكسب عند الماتريدية هو قول الباقلاني .

(٣) إشارات المرام (٢٥٦) .

(٤) التوحيد للماتريدي (٢٢٨) .

(٥) التوحيد (٢٢٦) .

(٦) التوحيد للماتريدي (٢٢٥) .

(٧) التوحيد للماتريدي (٥١ ـ ٥٥) .

وفي الجملة فالتحقيق الذي يقع في كلام أبي منصور الماتريدي في قوله في أفعال العباد محله في الجملة إفساد مذهب القدرية المعتزلة وإبطال القول بالجبر المحض الذي يقول أصحابه بنفي قدرة العبد، ويعلم أن الحق وسط بين هذا وهذا، ثم يسلك طريقاً يفرق فيها بين الكسب الذي انتحله وبين القول بالجبر وقول المعتزلة، وهو أجود تحقيقاً في الفرق بين قوله وقول المجبرة من أبي الحسن الأشعري وإن كان تارة يفرق بين قوله وبين لوازم أقوالهم، وتارة يفرق بفروقات لا حقيقة لها، كما أنه يفرق تارة بفروقات معتبرة وبعض ما يعتبر من مفارقة قول المجبرة والقدرية يشارك فيه ما هو من جمل أهل السنة ومقالات بعض الأشعرية وله موارد مختصة في هذا الباب، وليس له عناية مختصة بتحقيق هذا، بل جمهور عنايته في بيان فساد قول القدرية والمجبرة والأشعري من هذا الوجه أكثر تحقيقاً منه لقوله، ولهذا صار قول الماتريدي بالكسب فيه انغلاق في الثبوت والاستقرار من جنس ما يوجد في كلام خلق من الأشعرية، وعامةُ نظّار المتكلمة من سائر الطوائف يقع في كلامهم في هذا الباب ما هو من الصواب ويكثر في المعارضات وشيء منه في الجمل المتوحدة، وما هو من الغلط وهو الغالب على المعاني المركبة التي يقرون بها مذاهبهم، ويقع لهم في هذا الباب ما هو من المحارات.

فإن قول أئمة القدرية وأئمة المجبرة لما كان معلوم الفساد في العقل والشرع صاروا يحارون في دفع المعارضات، ولما جاء كثير من متأخريهم من مثبتة القدر من أصحاب الأشعري وغيرهم، وذكروا التوسط الذي حصلوه بما يعلم من فساد قول أئمة المجبرة وأئمة القدرية، ولما كانوا يشاركون هؤلاء تارة وهؤلاء تارة في كثير من المقدمات التي جعلوها مبنى مقالاتهم في الجبر والقدر، صاروا يذكرون ما يعلم به فساد المذهبين، ثم يحارون في تعيين الحق في سائر الموارد، وفضلاؤهم يذكرون من الفرق بينهم وبين مخالفيهم من هؤلاء وهؤلاء ما هو من المفارقات، لكن هذا لا يحصلون به مقصوداً تاماً، ولهذا يبقى في قولهم طرف مما جزموا بفساده بل يكون تارة هو حقيقة المذهب ولهذا التزم حذّاقهم هذا اللازم وذكروه على التصريح، فعرف طائفة من الأشعرية

والماتريدية بالجبر وأن هذا حقيقة المذهب أو منتهاه كما يذكر ذلك أبو المعالي[١] وأبو حامد الغزالي[٢]، وابن الخطيب[٣]، والإيجي صاحب المواقف[٤]، من الأشعرية، وعلي القاري في شرح الفقه الأكبر من الماتريدية[٥].

المقالة الخامسة: مقالة الضرارية، وهم أتباع ضرار بن عمرو، وهو من أعيان المعتزلة وله مفارقات لمذهب المعتزلة ومن أخص ما فارق به جماهير المعتزلة قوله في أفعال العباد[٦]، ولهذا شنع عليه المعتزلة[٧].

قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "والذي فارق به ضرار بن عمرو به المعتزلة قوله: إن أعمال العباد مخلوقة وإن فعلاً واحداً لفاعلين أحدهما خلقه وهو الله والآخر اكتسبه وهو العبد وأن الله عزّ وجل فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة، وكان يزعم أن الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل . ."[٨].

فهذا جملة ما تفرد به ضرار عن جماهير المعتزلة في هذا المقام، وهذا الذي اختص به ضرار بن عمرو عن جملة أصحابه معروف عند أهل المقالات، كما يذكر ذلك الشهرستاني[٩]، وأبو المظفر الإسفراييني في التبصير[١٠].

المقالة السادسة: مقالة النجارية أتباع الحسين بن محمد النجار، قال أبو الحسن الأشعري: " زعم الحسين بن محمد النجار وأصحابه وهم الحسينية أن أعمال العباد

---

(١) الرسالة النظامية (٤٤ ـــ ٥٥) .

(٢) المقصد الأسنى للغزالي (٧١) .

(٣) المطالب العالية لابن الخطيب الرازي (١٣/٩) .

(٤) المواقف (٣٢٤) .

(٥) شرح الفقه الأكبر (٨٢ ـــ ٨٣) .

(٦) انظر المقالات للأشعري (٣٣٩/١) .

(٧) انظر الانتصار لأبي الحسين الخياط (٧٠ ـــ ٧٥ ، ٢٠١ ـــ ٢٠٢) .

(٨) المقالات (٣٣٩/١) .

(٩) الملل والنحل (٩٠/١) .

(١٠) التبصير في أصول الدين (١٠٥) .

مخلوقة لله وهم فاعلون لها . ." [1]، ومقالة الضرارية والنجارية مما اشتبه القول فيها على بعض أهل المقالات ومن تكلم في هذا الباب والمشهور عند أهل المقالات أن مقالة الضرارية والنجارية من مقالات الجبرية، وهذا هو الذي اختاره الشهرستاني[2] وأبو عبدالله الرازي[3] وبعض الأشعرية أضاف قول الضرارية إلى أهل السنة ويعني به الأشعرية كما فعل أبو المظفر الإسفراييني وإن كان ميز بينهم وبين أصحابه من وجه[4] والبغدادي يذكر موافقة النجارية لأصحابه في أفعال العباد[5].

وبعض الباحثين صاروا يعدون مقالة الضرارية مما وافقوا فيه أهل السنة والجماعة وهذا من ظواهر الغلط .

والتحقيق أن مقالة الضرارية والنجارية من المقالات المختصة وليست هي موافقة تماماً لواحدة من المقالات المعروفة كقول أئمة المجبرة وقول القدرية ومقالات الكسبية ومقالة أهل السنة والحديث، بل ليست مقالة الضرارية والنجارية شيئاً واحداً بل بينهم فرق معلوم هو من أخص مقامات الخلاف بين أعيان النظّار ومع هذا فلهم جمل يوافقون فيها أهل السنة والحديث، ولهذا صاروا يقاربون قولهم من هذا الوجه ويقاربون الجبرية الجهمية من وجه آخر، وفي الجملة فقول الضرارية والنجارية أقرب إلى قول متكلمة المثبتة كالأشعري وأصحابه منه إلى قول المعتزلة، قال الإمام ابن تيمية: " فهذا الذي ذكره الأشعري من قول ضرار وحفص الفرد في القدر هو مخالف لقول المعتزلة بل هو من أعدل الأقوال وأشبهها، وقوله إلى قول الأشعري وأصحابه في القدر والرؤية أقرب من قوله إلى قول المعتزلة، بل هو في القدر أقرب إلى قول أهل الحديث والفقهاء وسائر أهل السنة وأعدل من قول الأشعري، حيث جعل العبد فاعلاً حقيقة، وأثبت استطاعتين ونحو ذلك مما أثبته أئمة الفقهاء وأهل الحديث"[6]، وهذا

---

(١) المقالات (١/٣٤٠) .

(٢) الملل والنحل (١/٨٦) .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٨٩ ، ٩١) .

(٤) التبصير (١٠٥) .

(٥) الفرق بين الفرق (٢٠٧ ـ ٢٠٨) .

(٦) درء التعارض (٧/٢٤٧ ـ ٢٤٨) .

الذي ذكره شيخ الإسلام محصله تفضيل قوله على قول الأشعري من جهة قوله بأن العباد فاعلون حقيقة أو قوله بالاستطاعتين، وقوله في الاستطاعة مخالف لقول جماهير المعتزلة والأشعرية، وهو من هذا الوجه يخالف قول الحسين بن محمد النجار، فإنه يقول باستطاعة واحدة مع الفعل[1]، وهو بهذا أقرب إلى قول الأشعرية من قول ضرار وأصحابه.

وهذه المسألة مسألة الاستطاعة من مثارات الغلط عند جماهير النظّار، وقد تكلم فيها أصناف الخائضين في القدر من نظار المتكلمة والفقهاء وأهل الحديث وغيرهم وصار جماهير النظّار لا يعرفون إلا قولين هي المعروفة عند أهل الكلام، القول بأن الاستطاعة تكون مع الفعل كما هو قول المريسية أتباع بشر بن غياث وهو قول محمد بن عيسى برغوث الكاتب وأتباعه، وقول النجارية والأشعرية وطوائف من المرجئة والخوارج وهو قول هشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأمثالهما من الشيعة فهؤلاء يقولون: إن الاستطاعة التي يكون بها الفعل لا تكون إلا مع الفعل وممن وافقهم على هذا طائفة من الفقهاء من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية[2].

والقول الثاني المشهور عند هؤلاء: أن الاستطاعة التي بها يكون الفعل هي موجودة قبل الفعل ولا تقارنه، وهذا قول المعتزلة وطوائف من المرجئة كمحمد بن شبيب وهو قول طوائف من الشيعة والخوارج، فهذا القول هو الشائع في القدرية ومن يوافقهم[3]، وجهم بن صفوان وغلاة المجبرة يقولون بنفي الاستطاعة[4].

والأولون يجعلون الاستطاعة لا تصلح إلا لفعل واحد ولهذا كانت مقارنة له، ثم كثير من هؤلاء يقولون لا تأثير للقدرة الحادثة في المقدور، وهذا تناقض وقع فيه كثير من كبار النظّار كالأشعري وجملة من أصحابه، بل هو المشهور عند جماهيرهم

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٠٨) .

(٢) الملل والنحل (١/٨٧)، الفصل لابن حزم (٣/٣٣) .

(٣) المقالات للأشعري (١/٢٩٩ — ٣٠١)، الفصل لابن حزم (٣/٣٤)، الفتاوى (٨/٣٧١) .

(٤) الملل والنحل (١/٨٧)، الفصل لابن حزم (٣/٣٣) .

والمعتزلة وأمثالهم يقولون الاستطاعة لا تكون إلا صالحة للضدين، ولهذا لزم أن تتقدم الفعل ولا تكون معه، والمؤثر عند هؤلاء لا بد أن يتقدم على الأثر ولا يقارنه بحال[1].

والقول الذي دلت عليه النصوص وهو الذي عليه أهل السنة والحديث ويشاركهم فيه طائفة من محققي النظار، ومن يشاركهم في هذا من هؤلاء تارة يكون مقارباً لقولهم وتارة يشاركهم من وجه ويخالفهم من وجه، وهو القول بأن الاستطاعة تكون مع الفعل وقبله، وهذا هو المعروف عند أهل السنة والحديث، وهذا منقول عن بشر بن المعتمر مقدم المعتزلة البغدادية، وضرار بن عمرو وطائفة من المعتزلة[2]، ويشبه هذا من وجه قول أبي منصور الماتريدي[3]، وإن كان قوله أقرب إلى قول القائلين بالمعية، فإنه لم يعرف للاستطاعة المتقدمة إلا وجود القوابل، ومثل هذا ليس هو من محتدم الطوائف وإلا صار النزاع لفظياً.

قال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله: "قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في استطاعة العبد هل هي مع فعله أم قبله؟ وجعلوها قولين متناقضين، فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم، وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل وهو الغالب على النفاة من المعتزلة والشيعة . . والصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضاً، وتقارنه أيضاً استطاعة أخرى لا تصلح لغيره، فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلا مع الفعل فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له . ."[4].

فالأولى هي مناط الأمر والنهي وبها يكون قصد الفعل والثانية بها يتحقق وجود الفعل.

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي (١٥٢ ، ١٥٣)، الفتاوى لابن تيمية (٣٧١/٨) .

(٢) الفصل لابن حزم (٣٤/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٢٩٠/٨، ٣٧١)، درء التعارض (٢٤٧/٧ــ ٢٤٨).

(٣) تقدم ذكره في مقالة الماتريدية .

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٣٧١/٨ ــ ٣٧٢) .

والمقصود أن مقالة الضرارية والنجارية ليست هي قول أهل السنة والحديث على التمام بل يشاركونهم في بعض الموارد، والضرارية في الاستطاعة خير من النجارية ومع ذلك فالنجارية والضرارية يقاربون جهم بن صفوان من وجه آخر فحقيقة مقالتهم أنها من مقالات المثبتة للقدر المائلين إلى الجبر، قال الإمام ابن تيمية: "والنجارية والضرارية وغيرهم يقربون من جهم في مسائل القدر والإيمان مع مقاربتهم له أيضاً في نفي الصفات"[1]، وضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار هم من أئمة نفاة الصفات وليس لهم قول وافقوا فيه أهل السنة والحديث على التمام في المسائل الكبار التي هي من موارد النزاع بين السلف وأرباب الكلام وغيرهم.

ولهذا صار كثير من أصناف الخائضين في القدر من أهل الكلام من المرجئة والفقهاء والصوفية والمعتزلة والأشعرية والكلابية والماتريدية يوافقون ما هو من مقالات أهل السنة والحديث إما موافقة مجملة أو موافقة مفصلة من هذا الوجه، ثم يخالفونهم في أكثر الموارد أو أخص موارد النزاع الموجبة لإبطال المقالات الخطأ في هذا الأصل كما يقع لهم الموافقة المجملة ثم يغلطون في تفصيلها والمقصود أن ما به الاجتماع ليس هو ما به الامتياز لاختلاف المحل أو اختلاف القول في المحل .

وذلك أن جماهير أهل الكلام والمتفلسفة والمتصوفة ومن يوافقهم من الفقهاء لا يعرفون في باب القدر إلا القول بالجبر نظراً أو حالاً أو القول بأن العبد مستقل بالفعل والأول هو الغالب على أصناف نظّار المجبرة كجهم بن صفوان ومن يوافقهم أو يقاربهم من أهل الكلام وأصناف المرجئة ويستعمله حالاً أرباب الأحوال من المتصوفة وغلاة هؤلاء معطلة محضة للأمر والنهي، كما يقع ذلك في كلام أئمة الباطنية من هؤلاء المتصوفة، كما أن أئمة المجبرة المتكلمة كجهم بن صفوان معطلة في الأمر والنهي، ولهذا كان جهم بن صفوان يجعل الإيمان "معرفة القلب" وهذا القول هو أفسد قول قيل في الإيمان وهو شر مقالات المرجئة .

---

(١) الفتاوى (١٠٢/٣) ثم قال بعد ذلك هذه الجملة : " والكلابية والأشعرية خير من هؤلاء في باب الصفات . . وأما في باب القدر ومسائل الأسماء والأحكام فأقوالهم متقاربة " الفتاوى (١٠٣/٣) .

والثاني هو المعروف عن القدرية من المعتزلة وغيرهم من الشيعة وغيرهم، ولهذا لم يشتهر في قول هؤلاء تعطيل الأمر والنهي، ولهذا صارت جماهير المرجئة يخالفون هؤلاء مخالفة محضة في القدر وصار كثير من أئمة القدرية كالمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة وغيرهم يغلون في باب الأمر والنهي .

فهذه حال الجماهير المخالفين للسلف في القدر من أصناف الطوائف، وحذّاق هؤلاء يعلمون وسطاً بين مذهب هؤلاء ومذهب هؤلاء ثم يحارون في تحقيقه، فمنهم من يقول ما حقيقته قول بأحد القولين، وهؤلاء ينازعون غيرهم ممن دخلوا في مقالته منازعة لفظية، وتارة يحصلون مذاهب مركبة ترجع في التحقيق إلى أحد القولين وتارة يوافقون جملاً لهؤلاء وجملاً لهؤلاء مع ما يتحصل عندهم من معاني أو مقالات أهل السنة والحديث.

وهذه مسالك طوائف من حذّاق النظّار كضرار بن عمرو من المعتزلة والحسين ابن محمد النجار من أعيان المرجئة والأستاذ أبي إسحاق وأبي المعالي[1] وأبي حامد من حذّاق الأشعرية وينزع إلى مثل هذا أبو منصور الماتريدي والقاضي أبو بكر وأمثالهما في بعض الموارد.

وصنف من هؤلاء مقصودهم الجمع بين المذهبين كما هو مسلك أبي الوليد بن رشد من مقتصدة الفلاسفة المتفقة على طريقة أهل الشريعة، فإنه يذكر هذا في كلامه الذي قرّبه إلى أهل الشريعة، قال في مناهج الأدلة: " الظاهر من مقصد الشارع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين[2]، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، وذلك أنه يظهر أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج وزوال العوائق عنها كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً، وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً إنما يتم فعلها

---

(١) هذا معتبر بما ذكره الجويني في آخر أمره في الرسالة النظامية .

(٢) يعني بهما القول بالجبر، واستقلال العبد، انظر مناهج الأدلة (١٨٦ ــ ١٨٨) .

بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارجٍ لها، وهي المعبر عنها بقدر الله وهذه الأسباب التي سخرها الله من خارج ليست هي متممة للأفعال التي نروم فعلها أو عائقة عنها فقط، بل وهي السبب في أن نريد أحد المتقابلين، فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن الأمور التي من خارج، مثال ذلك: أنه إذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا إليه، وكذا إذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارج كرهناه بالضرورة فهربنا منه، وإذا كان هكذا فإرادتنا محفوظة بالأمور التي من خارج ومربوطة بها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿**له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله**﴾[1].

ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تخلو في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه كانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود، أعني: أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود، وإنما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التي من خارج وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة فهو ضرورة محدود مقدر، وليس يُلغي هذا الارتباط التي بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة أعني التي لا تخل هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عليها هو العلة في وجود هذه الأسباب . . ولما كان ترتيب الأسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما والعلم بالأسباب على الإطلاق هو العلم بما يوجد منها أو ما يعدم في وقت من أوقات

---

(١) سورة الرعد : ١١ .

جميع الزمان . . وإذا كان هذا كله كما وصفنا، فقد تبين لك كيف لنـــا اكتســاب وكيف جميع مكتسباتنا بقضاء وقدر سابق وهذا الجمع هو الذي قصده الشرع . ."[1].

وهذا الذي ذكره أبو الوليد بن رشد هو من خيار مقالات هؤلاء المتفلسفة، فـإن المعروف عند جمهورهم أن حصول القدرة مع الدواعي الموجبة من القوابـــل يوجــب الاستعداد التام لدخول الفعل في الوجود ولما كانت القوى الجسمانية ليس لها صلاحيـة لإيجاد التأثير، صار يحصل عند الاستعداد التام فيض من واهب الصور يخرج به الفعـــل إلى الوجود، وهذا مذهب جماهير الفلاسفة كما ذكره أبو عبدالله بن الخطيب عنـــهم[2] وهذا مذكور في كلام الفلاسفة، قال ابن سينا في شفائه: "إن الحيوان مــــا لم يشـــتق اشتياقاً إلى شيء شعر باشتياقه أو تخيله أو لم يشعر به، لم ينبعث إلى طلبه بالحركة وليس ذلك الشوق هو لشيء من القوى المدركة، فليس لتلك القـــوى إلا الحكـــم والإدراك وليس يجب إذا حكم أو أدرك بحس أو وهم أن يشتاق إلى ذلك الشيء . . فــــالصور إذا استحكم وجودها في النفس واعتقاد أنها يجب أن توجد فقد يعرض كثيراً أن تنفعـل عنها المادة التي من شأنها أن تنفعل عنها وتكون، فإن كان ذلك في النفس الكلية الـــتي للسماء والعالم جاز أن يكون مؤثراً في طبيعة الكل، وإن كان في نفس جزئية جـــاز أن يؤثر في طبيعة جزئية . . "[3].

وهذا الذي يذكره ابن سينا وأمثاله مبني عند هؤلاء على مقدمات إلحادية حيــث جعلوا وجود الباري وجوداً مطلقاً وتارة يقولون: الوجـــود المقطـــوع عـــن الأمـــور الثبوتية[4]، ولهذا صار ابن سينا وأمثاله يقولون: أخص الخـــواص للإنســـان تصـــوره للمعاني الكلية العقلية المجردة قال في الشفاء: "أخص الخواص في الإنسان تصور المعـــاني

---

(١) مناهج الأدلة (١٨٨ ــ ١٩٠) .

(٢) المطالب العالية لابن الخطيب الرازي (١١/٩) .

(٣) الشفاء لابن سينا ٦ (النفس) (١٧٢، ١٧٧)، الإشارات والتنبيهات لابن سينا (الإلهيات) (١٣٤).

(٤) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (الإلهيات) (٧، ٤٤ ــ ٥٠)، الشفاء لابن سينا ٦ (النفــس)، درء التعارض (٢٨٦/١ ــ ٢٩٤)، الصفدية لابن تيمية (٢٩٧/١ ــ ٣٠٠) .

الكلية الفعلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية "[1].

ومن المعلوم أن الموجود المطلق بشرط الإطلاق لا وجود له في الخارج، وهذا معروف عند جماهير الفلاسفة قبل هؤلاء ولما أثبت أفلاطون المثل المجردة وهي موجودة مطلقة في الخارج صار قوله خلاف قول جمهور الفلاسفة قبله وبعده، وأرسطو وأمثاله من المشائين الذين نسج أكثر المليين على طريقته في أكثر مسائلهم يقولون: إن المطلقات موجودة في الخارج مقارنة للمعينات، وأولئك الأفلاطونية يجعلونها مفارقة، ثم هؤلاء وهؤلاء لا يقولون: إنها المبدعة للأعيان، فعلم حال هذا المذهب الذي دخل على هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله من غلاة المعطلة الذين جعلوا الباري: هو الموجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، وهذا القول هو حقيقة قول من يقول: إن وجوده مقول بسلب النقيضين الثبوتية والانتفائية، كما هو قول بعض أئمة الباطنية المتشيعة كأبي يعقوب السجستاني صاحب "الأقاليد الملكوتية" و"الافتخار"، فهذا الوجود وما ذكره ابن سينا كلاهما من الوجود الممتنع في بداهة العقول، بل قول ابن سينا وأمثاله أبعد عن إثبات الوجود من قول من يقول بسلب الأمور الثبوتية والسلوبية فإن من يقول بسلب الثبوت وحده قد رفع موجب الوجود، ومن يقول بسلب الثبوت والنفي قد رفع موجبي الوجود والعدم، وإن كان هذا القول أظهر في التناقض لدى أرباب العقول فذاك أبلغ في تعطيل الوجود وهذا مقام معروف، ولهذا كان حقيقة قول هؤلاء تعطيل الباري عن الخلق والفعل.

وفي الجملة فهذه المقالات مرتبة على مقدمات من مقدمات ملاحدة الأمم التي تلقوها عن بعض أساطين الفلاسفة المشركين كأرسطو وأمثاله، ولهذا التزم ابن سينا ما يعلم فساده بإجماع المسلمين واليهود والنصارى وجماهير المشركين كالقول بقدم العالم

---

(١) الشفاء ٦ (النفس) (١٨٤) .

وإن كان استعمل في ذلك ألفاظاً نافق بها المسلمين[1]، وليس المقصود هنا ذكر قـــول هؤلاء في الوجود والقدر، بل مقصود هذا الموضع ذكر مذاهب أهل القبلة في القـــدر وهؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله لا يجعلون الباري هو الخالق حقيقة لهذه المحدثـــات فإن العلة التامة مستلزمة لمعلولها عنده، ولهذا ذكروا باب الأســـباب والقوابـــل ومـــا يدخل عليها من الاستعداد والشوق إلى غير ذلك مما به يخرج الفعل إلى الوجود، وغـــير ذلك مما ذكروه في العقل الفعال وإن كان ليس سائر هؤلاء المليين يقولون : بـــالعقول العشرة والنفوس التسعة[2].

والمقصود أن التوسط الذي فرضه أبو الوليد بن رشد في القدر إنما قرره بحســـب ما بنى عليه قوله في مسائل الوجود والأفعال والأسباب والعلل وهو كما تقدم من خـــير كلام هؤلاء المتفلسفة، وقوله في هذا خير من قول ابن سينا وأمثالـــه، وفيـــه أحـــرف فاضلة ليس له فيها اختصاص بل تكون معروفة في كلام طوائف مـــن أهـــل الســـنة وغيرهم، ومع هذا فليس هذا هو القول الذي دل عليه الكتاب والسنة، بل فيـــه مـــن المعارضة لدلالة القرآن والحديث، بل ودلالة العقول ما هو معروف، وقول كثير مـــن فضلاء النظار خير من قوله، فضلاً عن قول أهل السنة والحديث الذي يعلم أنه مخـــالف لما يقوله ابن رشد الذي هو في كثير من موارده يشارك فيه ما ذكره ابن سينا وأمثالـــه فإن هؤلاء الفلاسفة كابن سينا وأبي الوليد ابن رشد يعظمون القول بالموجبات، ولمـــا شاهدوا حدوث الحوادث المعارض للعلل الموجبة فرقوا بين العلة التامة الموجبة بـــالذات وما يكون من الموجبات يتحرك إلى معلوله بما يقع من الشوق واستعداد القوابل إلى غير ذلك مما هو معروف عن هؤلاء، وإن كان ابن سينا أحذق بهذه الطريقة وأكثر تعظيمـــاً لها من أبي الوليد بن رشد، وأبو الوليد اشتد في إبطال قول أبي حامد في الأسباب حـــتى

---

(١) درء التعارض (١/٢١٦ـــ ٢١٨، ٢٨٥ـــ ٢٩٤، ٣٣٠)، الصفدية (١/٢٣٦، ٢٣٧، ٢٨٨ـــ ٣٠٠)، تهافت الفلاسفة للغزالي (٤٣، ١٢٩ـــ ١٣٨، ١٧٥ـــ ٢٠٠)، تهافت التهافت (٢٢١ـــ ٢٢٦).

(٢) الشفاء لابن سينا ٦ (النفس) (١٧٢ ـــ ١٩١)، الإشارات والتنبيهات (الإلهيات) لابـــن ســـينا (١٧٩، ٢٤٤ـــ ٢٧٠)، تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي (١٦٥ـــ ٢٠١)، تهافت التهافت لابن رشد (٢٨٩).

جعله من الأقوال المقولة بالسفسطة[1]، وقول أبي حامد وأمثاله من نظار المتكلمة من أصحاب أبي الحسن وغيرهم، وإن كان مخالفاً للعقل والشرع فقول هؤلاء الفلاسفة الذين عارضهم أبو حامد فيما صنفه في تهافتهم أعظم مخالفة للشرع والعقل، وأبو حامد وأمثاله ممن يعظمون مقام الربوبية والخلق الذي هو الإيجاد والإحداث حتى صاروا يعطلون الأسباب عن كونها أسباباً يتعلق وجود المسبب بها على غير مجرد المقارنة أقرب إلى الشريعة من هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وذويه، وإذا كان قول هؤلاء المتكلمة يعلم فساده فقول هؤلاء أظهر في الفساد .

وإن كان هؤلاء وهؤلاء لهم موافقة لجماهير المسلمين من وجه مجمل آخر وكلام مقتصدة الفلاسفة الملية كأبي الوليد خير من قول غلاتهم كابن سينا وأمثاله، وأبو الوليد له أحرف فاضلة كما أن أبا حامد له أحرف فاضلة يقع فيها من تعظيم الشريعة ومقاربتها يفضلون به على غلاة هؤلاء، وإن كان ما يفضلون به ليس لهم فيه اختصاص، بل يكون معروفاً في جمهور طوائف المسلمين، فإن جماهير النظار من أهل الكلام والفقهاء والشيعة فضلاً عن أهل السنة والحديث وفضلاء المتصوفة وغيرهم يعلمون فساد قول هؤلاء وهؤلاء.

وحقيقة هذين المذهبين مذهب ابن سينا وأمثاله، وأبي حامد وأمثاله، مقولة بالوهم، وأصناف الأدلة السمعية والعقلية والمشاهدة تدل على فساد هذه المقالات، بل فسادها معروف عند أكثر المشركين كالعرب الذين بعث فيهم الرسول ﷺ فضلاً عن المسلمين الذين صدقوا الرسول ﷺ، وأتاهم الله من الهدى والحكمة ما لم يقع لأمة قبلهم، وعصم الله بمجموعهم أن يزين لهم الشيطان سوء أعمالهم وأقوالهم، وأخصهم أصحاب الرسول عليهم الصلاة والسلام ومن اتبعهم من أئمة الحديث والفقه والعبادة، ولهذا صار ما يذكره أبو حامد من الأدلة الصحيحة والجمل الفاضلة إنما يعرف بها فساد مذهب الفلاسفة الذين قصد الرد عليهم في مصنفه الذي ذكره في تهافت الفلاسفة، وليس فيما ذكره ما يصح به قوله الذي قابل به قول هؤلاء المتفلسفة

---

(١) انظر رد ابن رشد على الغزالي في تهافت التهافت (٢٨٩ — ٣٠٢) .

بل أكثر تحصيله لمذهبه معتبر بفساد قول الفلاسفة ومعلوم أن فساد قولهم لا يوجب صحة ما ذكره[1].

وكذلك أبو الوليد ابن رشد لما عاند قول أبي حامد وانتصر لما اختاره من مقالات الفلاسفة وإن كان يضع كثيراً مما ذكره أبو حامد عنهم على أبي علي ابن سينا[2]، ثم يذكر مختاره حتى ربما ذكر أن ابن سينا وأمثاله غلطوا على الحكماء (الفلاسفة) في صناعة المقالات، ومعلوم أن ابن سينا أحذق من أبي الوليد بأصناف الفلسفة وإن كان يكثر التلفيق والتركيب للمقالات المنقولة عن أصناف من الفلاسفة حتى صار كثير مما يذكره في كتبه كالشفاء والإشارات وغيرها، يوجد له نوع اختصاص في نظمه، وإن كان في نفس الأمر قد ركبه من مقالات معروفة لأصناف من الفلاسفة، وأبو الوليد ابن رشد أظهر عناية بمقالات أرسطو وهو يحتمد البرهان العقلي الذي ظنه في هذه الفلسفة المشائية، وابن سينا أخذ من الفلسفة المشائية مأربه وأدخل عليها من مقالات الفلسفة المعتبرة بالعرفان والإشراق والغنوص وأمثال ذلك التي هي فلسفة الباطنية الذين انتسبوا لهذه الملة ولهذا كان ابن سينا وأهل بيته من الإسماعيلية الباطنية المتشيعة، وأبو الوليد ممن يباعد المقالات الباطنية العرفانية المقولة بالذوق والإشراق وأمثال ذلك.

والمقصود أن ما يذكره ابن رشد في بعض الموارد الكبار أنها من أغلاط ابن سينا على الفلاسفة فإن غالب ما يقصده بالفلاسفة أرسطو وأتباعه، وابن سينا يأخذ من هؤلاء وغيرهم وقد صرح ابن سينا في كثير من الأصول الكبار التي ذكرها في الإلهيات والمعاد أن ما ذكره ليس مما ذكره الأنبياء أو جاءت بها الكتب السماوية، وابن رشد وإن كان خيراً من هؤلاء الفلاسفة الباطنية فإنه يشاركهم في كثير من الموارد في مقالاتهم أو بمقالات من جنس مقالاتهم، وإن كان له كلام في تعظيم الشريعة وقد رام وصل فلسفته بالشريعة وصنف في ذلك "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال "ثم ما حصله من هذا الاتصال هو في نفس الأمر من التعارض الذي هو حقيقة مذهب هؤلاء قاطبة، ولهذا يذكر هو وغيره أن هذه الحقائق الحِكمية والدلائل

---

(١) انظر بحث الغزالي في السببية في تهافت الفلاسفة (١٨٩ — ١٩٩) .

(٢) انظر منهاج الأدلة (١١٣ — ١١٤)، تهافت التهافت (٧٨) .

البرهانية لا يعرفها إلا أرباب الحكمة (الفلسفة) وليست هي مما صرحت به الأنبياء لأتباعهم، وغاية ما يثبته من اتفاق كلامه مع الوحي إشارة في مجمل النصوص من جنس ما يقع في كلام أئمة المعتزلة وأمثالهم من النفاة، بل المعتزلة وأمثالهم من المتكلمة كالأشعرية وأمثالهم خير من هؤلاء المتفلسفة كابن سينا وأمثاله من الفلاسفة الباطنية والحرانية كمحمد بن زكريا الرازي الطبيب، وحتى مقتصدة هؤلاء كأبي الوليد بن رشد، ولا يُعانَد هذا بما ذكره أبو الوليد من الإثبات فإن مقصوده بما ذكره ذكر عقائد الجمهور التي قصد الشارع منهم اعتقادها وليس ذكر الحقيقة في هذه الموارد في نفس الأمر كما يستعمل هذه الطريقة في "مناهج الأدلة" ولهذا لما أراد ذكر عقيدة الجمهور الذين تعجز عقولهم عن درك الحقيقة الحكمية التي هي الحقيقة في نفس الأمر استعمل ما يعرفه من طرق أهل الشريعة قال في مناهج الأدلة: "وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان وهي سبعة: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . . "[1].

ومعلوم عند سائر الفلاسفة المليين كابن سينا[2] وأمثاله، فضلاً عن سائر المتكلمين من الجهمية والمعتزلة وسائر طوائف متكلمة الصفاتية كالكلابية والأشعرية والماتريدية وسائر الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية والظاهرية فضلاً عن أهل الحديث وطوائف الصوفية، بل سائر أصناف المسلمين المنتسبين إلى الملة من سائر الطوائف أن هذا القول الذي ذكره ابن رشد على هذا الوجه غلط محض، وهو فساد في العلم والإدراك، فإن سائر الطوائف من مثبتة الصفات أو ما هو منها من أهل السنة والحديث والفقهاء والصوفية والشيعة والمتكلمة كالكرامية والكلابية والأشعرية والماتريدية وأصناف أهل الإثبات، وكذا سائر نفاة الصفات من المعتزلة والجهمية والفلاسفة يقولون: إن القرآن ذكر غير هذه الصفات السبع وهذا معلوم لسائر المسلمين والمنتسبين إلى الملة، وابن رشد إنما دخل عليه هذا القول بما عرفه من كلام متأخري الأشعرية كأبي

---

(١) منها ج الأدلة (١٢٩) .

(٢) انظر الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ — ٥٠) .

المعالي وذويه، فإن هؤلاء قصروا ما أثبتوه من الصفات على هذه السبع التي ذكرها أبو الوليد[1]، وأئمة هؤلاء الأشعرية كعبدالله بن سعيد بن كلاب مقدم متكلمة هؤلاء الصفاتية وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر ابن الطيب وأمثالهم كانوا يثبتون غير هذه السبع مع ما عندهم من النفي صفات الفعل التي يسميها كثير من هؤلاء حلول الحوادث[2] .

والمقصود أن هذه طريقة مختصة ذكرها أبو المعالي وأمثاله من متكلمة الصفاتية وأبو الوليد ابن رشد له عناية بمعرفة كلام أبي المعالي، فدخل عليه هذا من كتب هؤلاء الأشعرية، فلما أراد ذكر ما يناسب الجمهور كما يقول في الصفات سلك هذه الطريقة التي يعتبرها طريقة أهل الشريعة فيما زعم وإنما توهم باعتبار هذا النوع من متكلمة الصفاتية و لم يكن له علم بكلام أئمة المثبتة من متكلمة الصفاتية، وأئمة السنة والحديث وهذا معتبر بما ذكره في أصناف الناس في مقدمة كتابه، فإنه ذكر الحشوية والأشعرية والمعتزلة والصوفية[3]، وأجود معرفته كانت فيما ذكره الأشعرية ولا سيما أبا المعالي وذويه، ولهذا كان يكثر التخصيص له عن أصحابه، أما الحشوية فقد ذكر مذهباً لا يعرف له متقلد وإنما تلقى ما ذكره عنهم بما يذكره أبو المعالي وأمثاله ممن سموه كذلك، وأما المعتزلة فلم يصله شيء من كتبهم كما ذكره وأما الصوفية فكانت معرفته بمقالاتهم قاصرة وجرّدهم من النظر وهذا مما يعلم فساده بهذا الإطلاق[4].

والمقصود هنا ذكر غلط أبي الوليد على الشريعة وأهلها، فإن هذا الذي ذكره في الصفات السبع وإن قيل أن معتبر تقديرها من كلام أبي المعالي وأمثاله، فقول ابن رشد مخالف لقول أبي المعالي وسائر من ذكر هذه الصفات السبع وحدها فضلاً عن غيرهم فإن هؤلاء كأبي المعالي وأمثاله لا يقولون: إن الموجب لقدرها بهذه السبع وحدها أن القرآن نطق بها دون غيرها، ولا أن الإنسان يتصف بها، فإنه من المعلوم بالبديهة أن

(١) انظر تقرير ذلك في كتب أبي المعالي : الإرشاد (٣٠ — ٧١)، لمع الأدلة لأبي المعالي (٩٤ — ١٠٥) .

(٢) انظر المحصل للرازي (٢٧٠)، قواعد العقائد للغزالي (١٨٥ — ١٨٦) .

(٣) انظر مناهج الأدلة لابن رشد (١٠١ — ١١٨) .

(٤) انظر مناهج الأدلة لابن رشد (١٠١ — ١١٨) .

القرآن ذكر غيرها، وأن الإنسان يتصف بغيرها، بل هؤلاء كأبي المعالي وذويه، معتبرهم في هذا القدر المختص، دلائل عقلية كما هو معروف في كتب أبي المعالي وأمثاله[1].

والمقصود أن ما يذكره أبو الوليد من المقالات التي يقربها إلى الشريعة في الصفات والقدر يغلط بها على سائر أصناف الناس من الفلاسفة والمتكلمة والفقهاء وأهل الحديث والصوفية، وهذا معتبر بما يذكره من المقالات في مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، وفصل المقال وأمثالها .

فهذه جملة مقالات أهل القبلة في باب القدر وشتى ما يذكره أهل المقالات من المذاهب المعينة فهو لا يخرج عما ذكر في جملة المقالات، وليس المقصود تفاصيل المقالات ودلائل أصحابها، بل المقصود هنا ذكر أصول هذه المقالات التي قالها أهل القبلة في هذه المهامه التي القول فيها من أشكل المقامات .

---

(١) انظر الإرشاد للجويني (٦١ ــ ٧٨)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٧ ــ ١٨٥) .

المبحث الثاني : الأصل الذي انبنى عليه قول المعتزلة النافية والأشعرية الكسبية المثبتة واحد ظنوه متحققاً من الشريعة، وكيف دخل الغلط على هؤلاء في هذا الأصل وبيان غلط الطوائف المخالفة في هذا الأصل على كل تقدير، والأصول التي استلزم طرد هذا الأصل تعطيلها عند الأشعرية في الأمر والنهي، والحكمة والتعليل.

مقدمة: أصناف الدلائل المستعملة عند الطوائف الكلامية وأمثالها

اتفق المعتزلة على القول بأن الله لم يخلق أفعال العباد، واتفق الأشعرية على أن الله هو الخالق لأفعال العباد، وتقدم ذكر ما في قول الطائفتين من الغلط في مقالاتهم، وهذه الطوائف وغيرها من المخالفين للسلف لهم دلائل وموجبات أوجبوا بها مقالاتهم وجمهور هذه الدلائل تختص دلالتها بمناسب واحد من المقالات، وهذا هو الأصل في دلائل الأقوال المتعارضة في هذا الباب وغيره، فالدلائل التي تستعملها القدرية معارضة من أصلها لقول المجبرة، وليس في جمهور الأدلة مورد اشتراك كما هو معروف في طرق الدلائل وأصنافها التي تستعملها الطوائف الكلامية وغيرها، بل جمهور الدلائل التي يستعملها هؤلاء مناسبة لإفساد أقوال معينة من مقالات معارضيهم من أهل الكلام وغيرهم من الفلاسفة، ثم هؤلاء المتكلمون من أئمة المعتزلة والأشعرية والماتريدية فضلا عن المتفلسفة وأهل التعاليم وغيرهم من أصناف الصوفية والشيعة وغيرهم في الجملة لا يحققون ذكر مذهب السلف فيما يعتبرونه من الأصول التي يذكرها أصناف النظار من هذه الطوائف الكلامية والفلسفية من المقولات العلمية والنظرية، وكذا ما يذكره أرباب الإرادات والأحوال من الصوفية فضلا عن الباطنية ــ باطنية الصوفية وباطنية الشيعة ــ فهذه المقالات الكبار عند هؤلاء كثير منها ليست من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، وهذا معتبر بما يذكره سائر هذه الطوائف مع ما في طرقهم من التفاوت في هذا المقام .

الصنف الأول من الدلائل

والمقصود أن سائر الطوائف الكلامية من الأشعرية وأمثالهم فضلاً عن المعتزلة وأمثالهم فضلاً عن الفلاسفة وكذا أرباب الإرادات والأحوال يعدون من أصول الدين ما يعلم إجماع السلف على أنه ليس من أصول الدين، وما يكون من الأصول التي يعرفها المسلمون أنها من أصول الدين فإن هؤلاء في الجملة لا يعرفون قول السلف فيها

مفصلاً، بل منهم من لا يعرف ما هو قول السلف مجملاً ومفصلاً، فإما أن يعرضوا عن ذكره كما هي طريقة مقتصدة هؤلاء، وإما أن يذكروه على ما يعلم فساده من المقالات المنكرة التي لم يقل بها أحد من السلف البتة، بل كثير من هذا النوع لا يكون قولاً معتبراً عن طائفة معروفة من المسلمين لا من السلف ولا من غيرهم، وهذا يقع في كلام أئمة هؤلاء المعتزلة ومن يسلك طريقتهم من الأشعرية كصاحب الإرشاد وأمثاله ومحمد بن عمر المعروف بابن الخطيب كما يسلك مثل هذا في بعض كتبه كالتفسير الكبير وأساس التقديس ونهاية العقول، وفي بعض كتبه يغلب عليه الإعراض عن ذكر أقوال السلف وأهل الأثر، كما أن أبا المعالي في "الرسالة النظامية" انتحل ذكر مذهب السلف في كثير من الموارد ونازع به أصحابه وغيرهم، وإن كان تحصيله له في الجملة فيه نظر فهو وابن الخطيب وأمثالهم لهم مع أقوال السلف حالان: حال بأثر فضلاء أصحابهم وحال بأثر المعتزلة وأمثالهم.

والمقصود أن الفاضل من هؤلاء المتكلمين إذا ذكر مقالات السلف ذكرها مجملة كما هي طريقة أبي الحسن الأشعري التي ذكرها في المقالات، فإنه لما ذكر مقالات الإسلاميين فصّل مقالات المعتزلة والشيعة وأصناف المرجئة وغيرهم حتى إن عنده من العلم بمقالات المعتزلة ما لا يتحصل لبعض متأخري المعتزلة أو من ينتحل طريقتهم من الشيعة مع ذمه لمثل هذه المقالات لكنه عليم بها، ولما ذكر قول أهل السنة والحديث مع انتحاله له ذكره مجملاً في مقالات مجملة، ولم يعرف تفاصيل أقوالهم في جمهور هذه الأصول التي ذكرها، ولهذا خالف السلف ـــ أهل السنة والحديث ـــ في جمهور هذه الأصول عند التفصيل كما هي طريقته في "اللمع" و"الموجز"، وإن كان في كتبه المتأخرة كالإبانة اهتدى إلى بعض الأوجه الفاضلة في مقالات أهل السنة والحديث ولهذا كان قوله في "الإبانة" وحتى في المقالات خيراً من قوله في "اللمع" و"الموجز".

وهذا ينبغي ألا يكون مورد نزاع وإن كان كثير من أصحابه غلوا في تأويل كلامه في المقالات والإبانة على مقالاته في "اللمع" والموجز، وما هو معروف في طريقته الكلامية، والحق أن له أحرفاً فاضلة في الإبانة لا يقع مثلها في "اللمع"، ومع هذا فليس

ما ذكره في الإبانة والمقالات مما يرفع مقالاته التي ذكرها في "اللمع"، بل جمهور هذا وهذا عنده وعند جماهير أصحابه شيء واحد .

والمقصود أن هؤلاء المتكلمين في الجملة من الصفاتية والمعتزلة وغيرهم ليس عندهم تحقيق في معرفة أقوال السلف، ولهذا فإن الدلائل التي يستدلون بها في موارد النزاع الذي جمهور ما يذكره الأشعرية يعدون مخالفهم فيه المعتزلة وما يذكره متأخروا المعتزلة يعدون المخالف فيه الأشعرية مع ما يذكره هؤلاء وهؤلاء من الطوائف والأعيان من النظار الذين يوافقوهم أو يوافقون مخالفيهم ويقع لهم تخصيص بعض الطوائف بما عرف لها من المقالات المختصة، ثم جمهور هؤلاء النظار من أهل الكلام من الأشعرية والمعتزلة وغيرهم يكثر عندهم استعمال " طريقة السبر والتقسيم " فيحصلون ما يعرفونه من أقوال المخالفين ثم يذكرون المسألة على قولين، قولهم وقول مخالفيهم وربما ذكروها على أكثر من ذلك ثم يكون مقصودهم الاستدلال على بطلان مقالات مخالفيهم، ثم يصححون مقالتهم بطريقة اللزوم العقلي ويعدون هذه الطريقة من أحذق الطرق، ومعلوم أن مثل هذه الطريقة ليست من الطرق العقلية الفاضلة، فإنها محصلة بعدم العلم بغير هذه المقالات، وعدم العلم بغيرها ليس علماً بعدم غيرها، وجمهور المسائل التي يعتمد نظار المتكلمة والفلاسفة فيها هذه الطريقة يدخلها الغلط من هذا الوجه، فإن قول السلف وقول بعض الطوائف من النظار من أهل الكلام والفقهاء والفلاسفة والصوفية لا يذكروها في جمهور هذا المورد، ولو لم يكن هذا مخالفاً إلا بقول مختص لطائفة من أهل النظر من أهل الكلام وغيرهم، لكان هذا محصلاً فساد هذا التصحيح، فكيف وجمهور هذا المورد لا يذكر فيه قول السلف أئمة السنة والجماعة.

ولهذا كان تصحيح من يستعمل هذه الطريقة لما يختاره من المقالات يقوى تحقيقه، فإن العلم بفساد قول المخالفين لهم متحقق في الشرع والعقل، وإن كان قد يستعمل أدلة يمكنه بها إفساد قول مخالفيه من أهل الكلام يمكنهم معارضته فيها مع أنه في نفس الأمر تقع أدلة يعلم بها فساد أقوال من ذكرهم من المخالفين أقوى مما يقع ذكره عندهم، وهذه الأدلة التي يعلم بها فساد الأقوال التي يعينها هؤلاء من مقالات

أرباب الكلام والفلاسفة وأمثالهم يقع مثلها ما يعلم به فساد هذا القول الذي يعتمده هؤلاء ويصححونه بما حصلوه من فساد الأقوال المخالفة .

والمقصود أن الأدلة الفاضلة التي يستدل بها أرباب الكلام من المعتزلة والأشعرية وغيرهم، وكذا من يتكلم في المسائل الإلهية وأصول المسلمين من المتفلسفة يعلم بها فساد الأقوال التي عارضوها من مقالات مخالفيهم من المتكلمة والمتفلسفة، ولهذا لا يقع لهؤلاء وهؤلاء وغيرهم دليل فاضل يمكن معارضة قول السلف فيه، فإن الأدلة الفاضلة لا تعارض ما هو حق، ولهذا صار ما يذكره بعض أهل الكلام ومقتصدة الفلاسفة كأبي الوليد ابن رشد في الرد على بعض المقالات المضافة إلى السلف بما يذكرونه من الأدلة يعلم فساد قولهم فيه تارة بفساد الدليل، وتارة بفساد الدليل مع فساد صحة ما ذكروه قولاً للسلف وأهل الأثر، إذ لا يكون قولاً لهم، وتارة يكون الدليل قضى بفساد ما ذكروه من القول الذي يعلم أنه ليس قول السلف ولا أحد منهم، بل مثل هذا النوع لا يعرف قائل مختص به من الطوائف في الجملة، هذا مع أن الغالب على هؤلاء هي الطريقة الأولى، ولهذا استطاع كثير من الفلاسفة وأمثالهم معاندة كثير مما يدعونه أقوال أهل الشريعة وهم لا يعرفون من مقالات أهل الشريعة إلا مقالات أرباب الكلام من المعتزلة والأشعرية وأمثالهم، وبمثل هذا صحح كثير من أهل المقالات كثيراً من موارد النزاع بين الطوائف .

والمقصود أن الدلائل المختصة يقع فيها الوهم على هذا التقدير، ولهذا تجد الأدلة التي يستعملها سائر هؤلاء من أهل الكلام والفلاسفة وغيرهم مصححين بها أقوالهم قبل النظر في كلام مخالفيهم، لا تكون في نفس الأمر مما يدل على صحة ما يذكرونه ولهذا تكثر منازعتهم في هذا المورد من الدلائل، ولكثرة المعارضات وقوتها صاروا يحققون مذاهبهم بما يحصلونه في طريقة السبر والتقسيم المتقدمة، فإنها على هذا أدعى في التحقيق عندهم لكثرة معارضتهم في الدلائل التي يستعملونها لصحة مقالاتهم من جهتها هي، بل هذا المورد من الأدلة يقع فيه تردد واختلاف بين أصحاب المقالة الواحدة فطائفة من منتحليها ينصرها بطريقة تخالف طريقة غيره مع ما يذكره كثير منهم من

معارضة دلائل أصحابه المقولة على هذا الوجه في كثير من الموارد واعتبر ذلك بما يذكره أبو المعالي على قدماء أصحابه وما يذكره محمد بن عمر الرازي على متأخريهم في طائفة من المسائل والدلائل، وهذا شأن معروف في مقالات هؤلاء في المسائل والدلائل، فإن التعاند بين المعتزلة معروف وكذا بين الأشعرية ويوجد ما هو مثله عند المتفلسفة وغيرهم.

الصنف الثاني من الدلائل

فهذه طريقة معروفة في مذاهب هؤلاء في كثير من الدلائل التي يستعملونها، وثمت طريقة تقع في أكثر أصول هؤلاء ويصير القول فيها من أخص طرق تحصيل المقالات يقع فيها تحصيل أصول مشتركة، يقول بها غير طائفة من المتكلمين مع تعارض مقالاتهم في هذا المقام ويكون هذا الأصل الذي اتفقوا على تحقيقه وصحته تستعمله هذه الطائفة بما يوجب عندهم تحصيل مقالتهم، وتستعمله طائفة أخرى بما يوجب عندهم تحصيل مقالتهم مع تعارض المقالتين في نفس الأمر، وإقرار هؤلاء وهؤلاء بهذا التعارض، ثم إذا كان هذا الأصل المشترك عقلياً، جعلت كل طائفة مقالتها واجبة من هذا الوجه وجوباً عقلياً، وإن كان معتبرهم في تحصيله مورد الشريعة، جعلت كل طائفة مقالتها واجبة الصحة من هذا الوجه وجوباً شرعياً، وهذا النوع من الاستدلال التي تستعمله الطوائف يقع لهم في أكبر الأصول، وهي التي قصد التنبه إلى ما هو من أخصها في هذا الباب[1] .

ومثل هذه الأصول وإن كان يعلم أن سائر الطوائف تستعمل في الاستدلال هذه وغيرها من الدلائل المختصة ــ وهي نوعان : دلائل تحصل فساد مقالات ما يذكرونه من المقالات المخالفة، ودلائل تحصل صحة مذهبهم كما تقدم ذكره ــ لكن العلم بفساد هذه الأصول المشتركة التي استعملها المعتزلة والأشعرية في القول في أول الواجبات والقول في الصفات والقول في القدر والقول في الإيمان والأسماء والأحكام ويقع ما هو مثلها في الكلام عن النبوة والكرامات وغيرها، فالعلم بفساد هذه الأصول المشتركة المعتبرة بالتسليم عند المعتزلة والأشعرية ومن يوافقهم يقع به من العلم بفساد

(١) أي الباب من هذه الرسالة وهو الباب الثاني .

مقالة هؤلاء وهؤلاء فوق ما يقع عند العلم بفساد أدلة مختصة، فإن عدم الدليل المعين لا يوجب عدم المدلول لإمكان ثبوته بغيره، ومن هذا لم يلزم من العلم بفساد دليل مختص العلم بفساد المدلول المراد بخلاف هذه الأصول التي تقع في كلام هؤلاء وهؤلاء، فإنها من مباني الأقوال عندهم، ولهذا صار العلم بفسادها عند التحقيق يوجب العلم بفساد المقالات المبنية عليها، وهذا مقام شريف يتحصل لمن عرف حقيقة هذه المقالات وموارد الطوائف فيها معتبراً ذلك بما يذكره أصحاب هذه المذاهب من المعتزلة والأشعرية وغيرهم من أصناف أهل الكلام وكذا الفلاسفة غاليتهم ومقتصدهم وما يذكره كبار أهل العلم الذين تكلموا في تلك المذاهب كأبي العباس ابن تيمية في كتبه الكبار وطائفة من جواباته، ويوجد في كلام أبي محمد ابن حزم وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي يعلى وأمثالهم من فضلاء النظار تحقيق لما هو من هذا المقام بين أصناف من الطوائف.

ولهذا استعمل أبو حامد وأمثاله كالشهرستاني مثل هذه المباني المشتركة عند معاندهم لمقالات الفلاسفة والباطنية، فإنهم يبنون كثيراً من جواباتهم ومقالاتهم على ما هو مشترك بينهم وبين المعتزلة كما هو معروف فيما كتبه أبو حامد في "تهافت الفلاسفة" وما ذكره الشهرستاني في "المصارعة"، ويوجد طائفة منه في كلام غير هؤلاء من المتكلمين الذين صنفوا في إبطال مذاهب الفلاسفة والباطنية، ويقع طائفة من ذلك فيما يذكره أبو المعالي عند فصله في المقالات العقلية ولهذا إذا أخرج قول الفلاسفة جمع أصحابه مع المعتزلة وأمثالهم من أهل الكلام بجامع مشترك، ولما كان هؤلاء النظار كأبي المعالي وأبي حامد وأبي الفتح الشهرستاني يوافقون أئمة الفقهاء وأهل الحديث في أن مقالات الفلاسفة والباطنية ليست معتبرة في مقالات المسلمين صار أبو المعالي وأبو حامد والشهرستاني وأمثالهم يحكون إجماع المسلمين على بعض الدلائل والمسائل على هذه الطريقة، ونسج على مثل طريقة أبي المعالي محمد بن عمر الرازي مع ما يقع عنده من تعظيم مقالات الفلاسفة ما لا يقع عند من تقدمه من أصحابه لكنه مع هذا يكثر معارضتهم والطعن عليهم مع ما عنده من التعظيم لبعض ما استعمله ابن سينا وأمثاله من الكلام في هذا الباب وإن كان ابن الخطيب لا يستقر مع هؤلاء كثيراً .

وفي الجملة فمعرفة ما هو مبنى المقالات عند أصحابها، وما هو من الأدلة المقولة على نوع من الاختصاص والاجتهاد من أشرف طرق المعرفة والعلم لدفع ما يعلم غلطه من المقالات التي تكلم بها كبار أئمة النظار من أهل الكلام وغيرهم .

والمعتزلة ومن ينسج على طريقتهم، وكذا الأشعرية ومن ينسج على طريقتهم من الفقهاء من أصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة يقع لهم في المباني الكبار في قولهم في أفعال العباد ما اشتبه عليهم من الشريعة في القول في إرادة الرب لأفعال العباد، فصار القول في الإرادة والمحبة والرضا والأمر، محتدماً شديداً وهؤلاء وهؤلاء اعتمدوا أصلاً واحداً في هذا المقام ثم اختلفوا في تحقيقه على الموارد التي صارت المعتزلة تحصل بهذا الأصل نقيض ما تحصله الأشعرية وأمثالهم .

الأصل المشترك في القدر بين المعتزلة والأشعرية

ومحصل هذا الأصل الذي أجمع عليه المعتزلة وأكثر الأشعرية هو أنهم اشتركوا في أن مشيئة الله وإرادته ومحبته ورضاه بمعنى واحد[1]، والأشعرية مع شدة مخالفتهم للمعتزلة في القدر إلا أنهم استعملوا الطريقة التي كان يستعملها جهم بن صفوان وأمثاله من أئمة المجبرة، فإن هؤلاء يقولون: إن الأمور كلها لم تصدر إلا عن إرادة تخصيص أحد المتماثلين بلا سبب، وقالوا ما تقوله المعتزلة والجهمية أن مشيئة الله ومحبته وإرادته ورضاه بمعنى، فتحصل هذا المعنى الكلي المشترك بين المعتزلة وأكثر الأشعرية مع شدة تعارضهم في القدر، وهؤلاء المعتزلة وجمهور الأشعرية، غلطوا في مقامين: أحدهما: أنهم جعلوا الإرادة نوعاً واحداً، والثاني: أنهم غلطوا فجعلوا إرادته ومحبته شيئاً واحداً والمعروف في دلائل الشريعة أن قولهم في المقامين غلط، بل هذا معروف في دلائل الشرع والعقل، والسلف وجمهور المنتسبين إلى السنة والجماعة من أصحاب أحمد والشافعي ومالك وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول كثير من أصحاب أبي الحسن الأشعري يقولون : بالفرق بين الإرادة وبين المحبة والرضا، والقول بأنهما واحد هو المعروف في كلام أبي الحسن وأكثر أصحابه ومن يوافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وليس هو قول جمهور الفقهاء، ثم السلف والمحققون من الفقهاء يقولون إن

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/٣٤٠ ، ٤٧٤) .

الإرادة ليست نوعاً واحداً، بل الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة خلقية قدرية كونية وإرادة دينية أمرية شرعية كما سيأتي شرحه، وهذا التقسيم معلوم مورده بصريح النصوص وليس فيه نزاع عند السلف، والمحققون من أصحاب الأئمة عليه وقد ذكر هذا التقسيم غير واحد من أهل السنة كما نص على ذلك أبو العباس ابن تيمية من كبار أئمة الحنابلة، قال في المنهاج : " والمحققون من هؤلاء يقولون الإرادة في كتاب الله نوعان : إرادة خلقية قدرية كونية، وإرادة دينية أمرية شرعية . . وهذا التقسيم في الإرادة قد ذكره غير واحد من أهل السنة "[1] .

والمشهور في مذهب أبي الحسن هو جمع المقامين، وحكى عنه القول الثاني، وأبو المعالي يقول : إن التفريق بين الإرادة والمحبة هو قول قدماء أهل السنة وأن أبا الحسن الأشعري خالفهم[2] .

والمقصود أن هؤلاء المعتزلة، والأشعري وجمهور أصحابه يجعلون الإرادة واحدة وهي بمعنى المحبة والرضا، فلما تحقق هذا عندهم واعتبروه بما نظروه من الشريعة كما سيأتي[3]، ترتب عندهم القول في تعلق إرادة الله لأفعال العباد، فقالت المعتزلة ومن يوافقهم : الكفر والفسق والمعاصي لا يحبها الله ولا يرضاه، وهذا معلوم بالنص والإجماع، فلا يريدها ولا يشاؤها وما لم يرده يمتنع أن يفرض فيه القول بأنه خلقه فصارت أعمال العباد مقطوعة عن خلقه من هذا الوجه، ولما صار العلم بهذا الوجه حتماً عند المعتزلة، قالوا : وأعمال العباد في نفس الأمر مورد واحد، فلما تحتم بدلالة النص والإجماع أنه لم يخلق أعمالهم من المعاصي والفسوق والكفر علم ضرورة أنه لم يخلق سائر أعمالهم من الطاعات والمعاصي طرداً للحكم الذي لزم بالحتم والقطع .

وقال الجمهور من الأشعرية ومن وافقهم : قد علم بالكتاب والسنة والإجماع أن الله خالق كل شيء لا خالق سواه، ولا يكون خالقاً إلا بإرادته وما أراده فقد أحبه

(١) منهاج السنة (١٦/٣ ـــ ١٧) .

(٢) منهاج السنة (١٥/٣) .

(٣) يأتي عند حكاية مقالتهم فيها إذ المقصود هنا ذكر هذا الأصل إجمالاً .

فلما علم بالنص والإجماع أنه خالق كل شيء فأفعال العباد داخلة في عموم خلقه بالنص والإجماع، وما خلقه فقد أراده ضرورة فإن الخلق يستلزم الإرادة بالإجماع عند سائر الطوائف حتى المعتزلة وما أراده فقد أحبه ويجب وقوع مراده، فصار الرب عند هؤلاء حقيقة لم يرد إيمان الكافرين، و لم يحبه و لم يرضه، وعن ذلك قالوا : إن تعلق محبته بالموافاة لأنها متعلق الوقوع فقالوا : إن الله يحب الكافر الذي علم أنه يوافيه بالإيمان في سائر حاله حال كفره وحال إيمانه، ويكره المؤمن حال إيمانه إذ كان يعلم أنه يرتد عن دينه، فعلى قول هؤلاء لم يزل محباً للكفار الذين أسلموا و لم يزل كارهاً للمسلمين الذين ارتدوا[1] .

فهذا تقرير هذا الأصل الذي اعتبره القدرية من المعتزلة وموافقيهم، والأشعرية وموافقيهم، على طريقة الإجمال، ثم هنا ذكر تحصيل هذا الأصل في كلام هؤلاء، قال القاضي عبدالجبار في المغني : " فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة وما يتصل بذلك، اعلم أن المحب لو كان له بكونه محباً صفة سوى كونه مريداً لوجب أن يعلمها من نفسه أو يصل إلى ذلك بدليل وفي بطلانه ذلك دلالة على أنّ حال المحب هو حال المريد، ولذلك متى أراد الشيء أحبه ومتى أحبه أراده ولو كان أحدهما غير الآخر لامتنع كونه محباً لما لا يريد أو مريداً لما لا يحب على بعض الوجوه . . ولا يصح أن يقال : إن المحبة غير الإرادة، وإنما استحال ما ذكرناه لأن كل واحد منهما يحتاج إلى صاحبه، لأن ذلك يؤدي إلى فساد طريق العلم بكونهما غيرين بل يؤدي إلى تجويز وجود معاني كثيرة معهما سواهما "[2] .

فهؤلاء المعتزلة جعلوا الإرادة والمحبة بمعنى واحد، ولهذا صار ما يريده سبحانه من أفعال عباده يكون قد أمر به، وعلى هذه القاعدة التي اعتبروها في الإرادة والمحبة تحصل عندهم القول في أفعال العباد، قال القاضي في شرح الأصول : " اعلم أن القديم تعالى

---

(١) انظر منهاج السنة (٣/١٥ ــ ٢١ ، ١٨٠ ــ ١٨٣)، الفتاوى لابن تيمية (٨/٣٣٩ ــ ٣٤٤)، شفاء العليل (٢٨١ ــ ٢٨٧) .

(٢) المغني للقاضي عبدالجبار (٦/٥١) .

لا بد أن يكون مريداً لسائر ما يفعله سوى الإرادة والكراهة . . وأما أفعال العباد فعلى ضربين : أحدهما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه، والآخر ليس له صفة زائدة على ذلك وما هذا سبيله، فإنه تعالى لا يريده ولا يكرهه، وما له صفة زائدة على حدوثه وصفة جنسه فعلى ضربين : أحدهم قبيح والآخر حسن، فما كان قبيحاً فإنه لا يريده البتة بل يكرهه ويسخطه، وما كان حسناً فهو على ضربين: أحدهما له صفة زائدة على حسنه، وهذا الثاني إنما هو المباح، والله تعالى لا يجوز أن يكون مريداً له . . وأما الأول وهو ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله تعالى بدليل أنه غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر، لأنه تعالى كما أمر بذلك فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر وتوعد عليه بالعقاب العظيم فيجب أن يكون تعالى مريداً له . . ثم قال : المقصود بيان أنه تعالى لا يريد القبائح ولا يشاؤها بل يكرهها ويسخطها، الذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي وقد صدر من جهة الله تعالى النهي وما هو أكبر من النهي، لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه وتوعد عليه بالعقاب الأليم، وأمر بخلافه ورغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك من أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح بل يكرهها"[1] .

وقال في المغني: " فأما أفعال عباده فإنما يريد من جميعها العبادات كالواجبات والنوافل، فأما المباح والمعاصي فإنه لا يجوز أن يريدها ويكره عندنا المعاصي كلها فأما ما يقع من غير المكلفين فلا يريد شيئاً منها ولا يكرهها، لأنه وإن وقعت منهم القبائح فكراهتها لا فائدة فيه . . وقد بينا من قبل أن المحبة والرضا والاختيار ترجع إلى الإرادة، فما ثبت أنه تعالى أراد منا فعله يحبه ويرضاه، ويختاره لنا ويشاؤه، وما لا ثبت أنه يكرهه ويسخطه ويبغضه فهذه جملة ما نذهب إليه، وقد بينا من قبل ما تقوله المجبرة في هذا الباب، وأنهم يقولون: إن جميع الكائنات يريدها سبحانه، وجميع ما لا يكون

---

(١) شرح الأصول (٤٥٦ ــ ٤٥٩) .

يكرهه، وأنهم يقولون في القبائح أنها مرادة له كما يقولون في المحسنات وإن كان فيهم من لا يطلق ذلك في القبيح . . "[1] .

فهؤلاء المعتزلة لما تكلموا في أفعال العباد لازموا بين الإرادة والأمر، فلا يريد إلا ما أمر به ولا يأمر إلا ما يريده لما كانوا يقولون : إن الإرادة والمحبة بمعنى واحد .

ومذهب المعتزلة وإن اشترك مع الجمهور من الأشعرية في أن الإرادة واحدة وأنها بمعنى المحبة، فبينهم فرق من وجه آخر، حيث جعلت المعتزلة الإرادة توافق الأمر وجعلت الأشعرية الإرادة توافق العلم، قال الرازي في الأربعين: "المسألة الرابعة والعشرون في بيان أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات :

مذهب المعتزلة : أن الإرادة توافق الأمر، فكل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما نهى عنه فقد كرهه، ومذهبنا أن الإرادة توافق العلم، فكل ما علم وقوعه فهو مراد الوقوع، وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم فعلى هذا إيمان أبي جهل مأمور به وهو غير مراد، وكفره منهي عنه وهو مراد "[2] .

فالمعتزلة لما تكلموا في إرادة الله لأفعال العباد لم يعرفوا إلا الإرادة الأمرية والأشعرية وأمثالهم في هذا المقام لم يعرفوا إلا الإرادة الخلقية، وبهذا قالت المعتزلة أنه لم يرد غير الطاعات من أفعال عباده، وجعلوا ما لا يدخله الأمر من المباح والمعاصي وأفعال سائر الحيوان لا يريدها الله فصار يقع في ملك الباري من سائر الأفعال ما لا يريده، والأشعرية لم يعرفوا في هذا المقام إلا الإرادة الخلقية فصارت الإرادة مستلزمة الوقوع، فصار سائر ما يقع مراداً، وسائر ما لم يقع ليس مراداً، فتحصل عندهم أنه لا يريد إيمان الكافرين، بل أراد كفرهم .

فهذه المقالات واللوازم دخلت على مذهب المعتزلة والأشعرية لما استعملوا ما عرفوه من الإرادة في سائر الموارد، فالمعتزلة استعملت الإرادة الأمرية، وأبطلت بها

---

(١) المغني (٦/٢١٤ ــ ٢١٧)، وانظر المختصر في أصول الدين للقاضي (ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد) (٣٦٤) .

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي (١/٣٤٣) .

الإرادة الخلقية، والأشعرية استعملت الإرادة الخلقية وأبطلت بها الإرادة الأمرية، وهؤلاء وهؤلاء خالفوا الشريعة والإجماع .

قال البغدادي في أصول الدين : " أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله تعالى في مراداته على حسب علمه بها، فما علم من حدوثه أراد حدوثه خيراً كان أو شراً، وما علم أنه لا يكون أراد ألا يكون، وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه على الوجه الذي أراد كونه عليه، وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به، أو لم يأمر به، وهذا قولهم في الجملة .

واختلفوا في التفصيل فمنهم من قال : أقول في الجملة أن الله تعالى أراد حدوث الحوادث خيرها وشرها ولا أقول في التفصيل أنه أراد الكفر والمعاصي الكائنة، وإن كانت من جملة الحوادث التي قلنا في الجملة أنه أراد كونها، كما نقول في الجملة عند الدعاء يا خالق الأجسام ويا رازق البهائم والأنعام كلها، ولا نقول يا رازق الخنافس والجعلان، وإن كانت هذه الأشياء من جملة ما أطلقنا في الجملة بأنه خالقها ورازقها كذلك القول في المرادات جملة وتفصيلاً على هذا القياس، وهذا قول شيخنا أبي محمد عبدالله بن سعيد[١]، وكثير من أصحابنا .

ومنهم من أطلق إرادة الله سبحانه في مراداته جملة وتفصيلاً، ولكنه قيد الإرادة في التفصيل فقال في الجملة : إن الله تعالى قد أراد حدوث كل ما علم حدوثه من خير وشر، وقال في التفصيل: أنه أراد الكفر من الكافر بأن يكون كسب له قبيحاً منه، و لم يقل أراد الكفر والمعصية على الإطلاق من غير تقييد له على الوجه الذي ذكرناه، وهذه طريقة شيخنا أبي الحسن رحمه الله .

ومنهم من قال : إذا عبرنا عن المعاصي والكفر بأنها حوادث قلنا إن الله تعالى أراد حدوثها و لم نقل أراد الكفر والعصيان، وإن قلنا أراد حدوث هذا الحادث الذي هو كفر أو معصية . . وهذا القول اختيارنا "[٢] .

---

(١) يعني به ابن كلاب وهو قبل الأشعرية، لكن منهم من يصرح بانتحاله لموافقتهم لطريقته في كثير من الموارد.

(٢) أصول الدين للبغدادي (١٤٥ ــ ١٤٦) .

فهذا الذي ذكره البغدادي معروف في كلام سائر أصحابه كما يذكره القاضي أبو بكر[1]، وأبو المعالي[2]، والرازي[3]، والآمدي[4]، والأيجي[5]، وهو من كليات المذهب عند هؤلاء الذي لا نزاع فيه .

وقال أبو المعالي في الإرشاد : " . . فمذهبنا أن كل حادث مراد لله تعالى حدوثه ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها، نفعها وضرها ومن أئمتنا من يطلق ذلك عاماً ولا يطلقه تفصيلاً، وإذا سئل عن كون الكفر مراداً لله تعالى لم يخصص في الجواب ذكر تعلق الإرادة به، وإن كان يعتقده، ولكنه يجتنب إطلاقه لما فيه من إيهام الزلل . . ومن حقق من أئمتنا أضاف تعلق الإرادة إلى كل حادث معمماً ومخصصاً، مجملاً ومفصلاً.

ومما اختلف أهل الحق في إطلاقه ومنع إطلاقه، المحبة والرضا، فإذا قال القائل : هل يحب الله تعالى كفر الكفار ويرضاه ؟ فمن أئمتنا من لا يطلق ذلك ويأباه، ثم هؤلاء تحزبوا حزبين : فقال بعضهم المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما من صفات أفعاله، وإذا قيل : " أحب الله عبداً " فليس المراد به تحنناً عليه وميلاً إليه بل المراد إنعامه على عبده، ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له وانقياده لطاعته، فإنه تعالى يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه .

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة ولكنه يقول : إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبداً فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبداً فإنها تسمى سخطاً ومن حمل المحبة على صفات الأفعال حمل السخط أيضاً عليها، ومن حقق من أئمتنا لم يكع عن تهويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب

---

(١) التمهيد (٣١٧ ـــ ٣١٨) .

(٢) الإرشاد (٢٣٧ ـــ ٢٣٩)، اللمع (١١٠) .

(٣) الأربعين (٣٤٣)، المحصل (٢٨٨) .

(٤) غاية المرام (٦٥) .

(٥) المواقف (٣٢٠) .

الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه"[1]، فهذا الذي ذكره أبو المعالي من مقالات أصحابه في إطلاق القول بأن المحبة والإرادة بمعنى واحد، فكل ما أراده فقد أحبه، ومن لم يطلق ذلك هو التحقيق في ذكر المذهب، وما نسبه أبو المعالي للمحققين من أصحابه الذين قالوا: إن الله يحب الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه هو قول الأشعري وأكثر أصحابه، وطائفة من هؤلاء ينغلق عن إطلاق بعض موارد التفصيل لفظاً مع أن أبا المعالي تارة يقول: إن التفريق بين المحبة والإرادة هو قول القدماء من أهل السنة وأن أبا الحسن الأشعري خالفهم[2]، وأبو الحجاج المكلاتي صاحب "لباب العقول" استعمل كلام أبي المعالي الذي ذكره في "الإرشاد"، ثم غلط في تصنيفه فصار ما يذكره عن الأشعرية مضطرب مع أن مادة كلامه في ذكر هذه المسألة محصل من كلام أبي المعالي تماماً[3].

فعلى هذه الطريقة التي عليها أكثر الأشعرية تكون الإرادة بمعنى المحبة والرضى وهذا يوجب أن الله أحب كفر الكافرين ومعصية العاصيين، وقولهم إن الإرادة تتبع العلم بالوقوع يكون سبحانه لم يرد إيمان الكافرين كما يصرح بذلك بعض أئمتهم كالرازي[4]، وهو حقيقة مذهبهم .

وهؤلاء الأشعرية غلطوا في التسوية بين الإرادة والمحبة، وغلطوا في اعتبار الإرادة الخلقية و لم يعرفوا الإرادة الأمرية، فصاروا يشتركون مع المعتزلة في الإقرار بإرادة واحدة، ثم يختص المعتزلة بالإرادة الأمرية، ويختص هؤلاء الأشعرية بالإرادة الخلقية: ثم يقول هؤلاء وهؤلاء : الإرادة والمحبة بمعنى واحد .

وفي الجملة: فهذا الأصل من أخص ما بنى عليه المعتزلة والأشعرية قولهم في أفعال العباد، ومعلوم عند التحقيق أنّ تعذر هذا الأصل يوجب تعذر مقالة المعتزلة والأشعرية في أفعال العباد، فإن من يقول: الإرادة نوعان إرادة أمرية وإرادة خلقية، ثم يقر بهما ويجعل هذه على مورد وهذه على مورد ولا تلازم بينهما يصير عنده سائر ما

---

(١) الإرشاد لأبي المعالي (٢٣٧ — ٢٣٩)، وانظر لباب العقول للمكلاتي (٢٨٦ — ٢٨٨) .

(٢) انظر المنهاج لابن تيمية (١٥/٣) .

(٣) انظر لباب العقول للمكلاتي (٢٨٦ — ٢٨٨) .

(٤) الأربعين في أصول الدين (٣٤٣/١) .

أمر الله به أو خلقه مراداً له بالإرادة الأمرية الشرعية في الأول، والإرادة الخلقية في الثاني وما كان من الأول يقع صار مراداً بهما، وما صار من الثاني مأموراً به صار مراداً بهما .

بخلاف المعتزلة فإنهم جعلوا عدم إرادته للمعاصي والمباح مانعاً من كون المعاصي والأفعال المباحة مخلوقة له، لأن العلم الضروري يوجب أن المخلوق يكون مراداً، وكذا الأشعرية غلطوا في أفعال العباد مع قولهم المجمل أن الله هو الخالق لأفعال العباد، فهذا يقوله جماهير المسلمين من سائر الطوائف غير القدرية، وهو مما يخالفون به المعتزلة وأمثالهم، لكن قولهم في الإرادة أوجب مخالفتهم للسلف وموافقتهم للجهمية، والمخالفة التي تعرف بها فساد المقالات هي مخالفة إجماع السلف أهل القرون الثلاثة الفاضلة أصحاب الرسول ﷺ وأتباعهم من أئمة السنة والحديث، ومعلوم أن سائر أئمة السنة بل هو قول الفضلاء من النظّار من المتكلمين والفقهاء، وهو قول جمهور أصحاب الأئمة الأربعة أن الإرادة ليست بمعنى المحبة، وهذا فرق معلوم في الشرع والعقل والإدراك، ولهذا كان أبو المعالي وأمثاله من أئمة النظار يقولون : إن جمعهما بمعنى واحد لم يقله أحد من أهل السنة قبل الأشعري، وذلك أن هذه المقالة هي من مقالات الجهمية والمعتزلة المعروفة .

وهذا الأصل وإن كان يستعمل هنا باعتباره أحد مباني المعتزلة والأشعرية في قولهم في أفعال العباد، فإن كثيراً من هؤلاء النظار كالقاضي أبي بكر ابن الطيب[1]، وأبي المعالي[2]، ومحمد بن عمر الرازي[3]، وغيرهم يستعملون الاستدلال بالملزوم على اللازم، والاستدلال باللازم على الملزوم، وهذه طريقة معروفة في كلام النظار من الفقهاء وأهل الكلام والفلاسفة من سائر الطوائف، فإنهم إذا صححوا الملزوم بما معهم من الأدلة بنوا عليه إثبات اللازم، وإذا استدلوا لصحة هذا اللازم صححوه بما عرفوه من صحة الملزوم .

---

(١) التمهيد للباقلاني (٣١٧ — ٣١٨) .

(٢) الإرشاد للجويني (٢٤٠) .

(٣) الأربعين في أصول الدين (٣٤٣/١) .

والمقصود هنا أنه وإن قيل إن القول في الإرادة على ما ذكره المعتزلة والأشعرية هو من أخص مباني قولهم في أفعال العباد، فيصير القول في أفعال العباد مبنياً على القول في الإرادة، فلا ينتقض هذا بما يقع في كلام طائفة من نظار هؤلاء كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي عبدالله الرازي، حيث يستدلون لقولهم في الإرادة بما تحقق بالأدلة أن الله الخالق لأفعال العباد، وإذا علم كونه خالقاً علم كونه مريداً لما خلقه، فهذه الطريقة التي يستعملها هؤلاء[1] يستدلون بها على مجمل قولهم في الإرادة وإلا فإنه من المعلوم أن الخلق وإن كان يستلزم الإرادة فإن عدمه لا يوجب عدمها، بل هذه عند من يصححها وهم هؤلاء الأشعرية والجهمية محصلة بطريقة أخرى وليست من جهة عدم الخلق، فإن هؤلاء الأشعرية والجهمية يوافقون المعتزلة في أن الإرادة صفة تخصيص وليست صفة خلق وإيجاد[2] .

قال الرازي في المحصل : " مفهوم كون الشيء مرجحاً غير مفهوم كونه مؤثراً وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة "[3]، ومقصوده أن الإرادة صفة تخصيص يرجح بها القادر أحد طرفي الممكن وبالقدرة يقع التأثير والفعل وجوداً، وقال القاضي عبدالجبار في المغني: "فصل في أن الإرادة لا توجب الفعل" وقال: "فصل في بيان ما يؤثر من الإرادات وما لا يؤثر، وما تؤثر فيه الإرادة من الأفعال وما لا تؤثر"[4].

والمقصود عنده كون الإرادة صفة تخصيص وليس بها يقع الفعل وجوداً، بل بالقدرة، وسائر الأشعرية يفرقون بين الإرادة والقدرة، فيعلم أن الاستدلال على الإرادة بما عرفوه من خلق الأفعال لا يوجب أن مبنى قولهم في الإرادة قولهم في الأفعال المخلوقة، فإن تعذر تحصيل هذا قائم على هذا الوجه، وإن كانوا يستدلون على ذلك

---

(١) انظر التمهيد للقاضي أبي بكر (٣١٧ ــ ٣١٨)، والإرشاد لأبي المعالي (٢٤٠)، والأربعين للرازي (١/٣٤٣) .

(٢) الإرشاد لأبي المعالي (٦٤)، قواعد العقائد للغزالي (١٧٩ ــ ١٨٠)، المحصل للرازي (٢٤٦)، المغني للقاضي (٦/٨٤) .

(٣) المحصل (٢٤٦) .

(٤) المغني (٦/٨٤ ــ ٩٦) .

من وجه دون وجه، ولهذا صار ما يحصلونه في مسألة الإرادة مستدلين على ذلك بخلق الأفعال ليس هو مورد النزاع بينهم وبين السلف من جهة الإرادة .

قال القاضي أبو بكر في التمهيد : " إن قائل قال : فلم قلتم إن الله تعالى مريد للطاعة والمعصية وسائر الحوادث، قيل له : لأن الله تعالى قال في كتابه: ﴿**فعّال لما يريد**﴾[1]، وقد قام الدليل على أنه مريد لذلك أجمع"[2]، وقال أبو المعالي : " ولنا في سبر ذلك مسلكان في العقل أحدهما : البناء على خلق الأفعال، وقد بينا أن كل خلق فالله عزّ وجل ربه وخالقه، ثم يجب كونه تعالى مريداً لكل حادث قاصداً إلى إيقاعه واختياره "[3]، وقال محمد بن عمر الرازي : " فصل في بيان أنه تعالى مريد لجميع الكائنات . . لنا وجهان : الحجة الأولى : قد دللنا على أنه تعالى خالق أفعال العباد وكل من خلق شيئاً لا على سبيل الإكراه والإلجاء فهو مريد لذلك الشيء، فوجب القطع بأنه تعالى مريد لجميع أفعال العباد "[4].

فيقال الاستدلال على إرادته لما خلقه بخلقه له وإيجاده له أمر مجمع عليه بين الطوائف وليس هو محال النزاع بين المسلمين، فإن سائر المسلمين من المعتزلة وسائر أهل الكلام وغيرهم، فضلاً عن أهل السنة والجماعة يعلمون أن ما خلقه الله فقد أراده ولهذا كان المعتزلة يقولون : إنه مريد لأفعال نفسه، ولما أمر به عباده من الطاعات ولا يجعلونه مريداً للمباح والمعاصي وأفعال الحيوان[5]، وإن كان هؤلاء الأشعرية يقولون : ما أراده فقد أحبه، فهذا لم يتحصل من جهة مسألة الخلق، ولهذا صار في هذه المسألة نزاع بين الأشعرية وغيرهم ممن يوافقهم في قولهم بأن الإرادة واحدة متعلقها العلم بالوقوع، مع أنهم يشاركونهم في هذا التحصيل الذي ذكروه في الخلق، والنزاع في هذا معروف، وقد حكي عن الأشعري القولان، والمعروف عند أئمة أصحابه وهو قول جمهورهم أن الإرادة بمعنى المحبة، كقول المعتزلة والجهمية كما تقدم ذكره.

---

(١) سورة البروج: آية ١٦.

(٢) التمهيد (٣١٧ ــ ٣١٨) .

(٣) الإرشاد (٢٤٠) .

(٤) الأربعين (١/٣٤٣) .

(٥) المغني للقاضي عبدالجبار (٦/٢١٤ــ ٢١٧).

والمقصود أن الاستدلال بمسألة خلق الأفعال على ما اعتبره الأشعرية في مسألة الإرادة على كلا القولين المعروفين عندهم لا يوجب تحصيل ما هو من محال النزاع بين المسلمين حتى المعتزلة، فإن الشأن معهم في إثبات خلق الله لأفعال العباد، فإذا صح هذا لم يستدع الاستدلال عندهم على إرادته لها، فإنهم يقولون كسائر العقلاء : إن هذا معلوم بالضرورة، ولهذا منعت المعتزلة القول بأن الله هو الخالق لأفعال العباد، لأنهم يعلمون ويقرون بما هو مجمع عليه بين الناس أن ما كان مخلوقاً لزم أن يكون مراداً والذي ينازع فيه الأشعرية مع هذا الاستدلال الذي يذكره القاضي أبو بكر وأبو المعالي وأمثالهم في مسألة الخلق على الإرادة هو تحصيلُ أن عدم الخلق يوجب عدم الإرادة، وهذا يتعذر تحصيله على هذا الوجه بإجماع الطوائف، وهو محل النزاع بينهم وبين السلف والمعتزلة وجمهور الطوائف المخالفة للجبرية الجهمية ومن يوافقهم من الأشعرية وأمثالهم، فإن جماهير الطوائف من السلف والخلف، وهو قول أهل الحديث قاطبة والمعتزلة والشيعة وفضلاء الصوفية وأئمة الكلام المخالفين للمجبرة يقولون : إنه يريد ما لا يكون .

والمقصود أن استدلال طائفة من النظار بمسألة خلق الأفعال على القول في الإرادة لا يوجب أن القول بخلق الأفعال هو موجب ومبنى القول في الإرادة، فإن مسألة الخلق تدل على ما هو ليس من محال النزاع بين سائر الطوائف، وهو أن ما خلقه فقد أراده، وهذا معلوم بالضرورة والإجماع عند سائر الناس، ومحل النزاع : أن ما لم يخلقه مما أمر به هل تعلق به الإرادة أم لا؟.

وبهذا يعلم أن مبنى القول في أفعال العباد هو القول في الإرادة وليس العكس وغاية هذه الطريقة التي يستعملها القاضي أبو بكر وأبو المعالي والرازي وأمثالهم، أنها من باب الاستدلال باللازم على ما هو من الملزوم، وليس فيها تحصيل سائر الملزوم باللازم، فضلاً عن كونها استدلالاً بالملزوم على اللازم والتحقيق أنها استدلال باللازم على ما هو ليس مورداً للنزاع من الملزوم، ومثل هذه الطريقة فاسدة في العقل والشرع، فإن الاستدلال المعتبر بالمؤتلف على المختلف، وأما تحصيل المؤتلف بالمختلف

فهذا مما يعلم فساده، فإن ما هو من موارد النـــزاع لا يستدل به على مـــا هـــو مـــن الإجماع كما هو معروف.

ولهذا فإن هؤلاء النظار كالقاضي أبي بكر وابن الخطيب الرازي وأمثـــالهم، وإن استعملوا هذه الطريقة فلما عرفوه واستعملوه من صحة الاستدلال باللازم على الملـــزوم لما بينهما من الوجوب، وإلا فإن الذي يدل عليه الشرع والعقل الاســـتدلال بـــالإرادة على مسألة أفعال العباد، ولهذا صار من يقول بنوعي الإرادة ويفرق بين الإرادة الأمريـــة والإرادة الخلقية يقول: بأن الله هو الخالق لأفعال العباد، وأنه أرادها إرادة خلقية كمـــا أراد سائر الحوادث، ولا يقولون إن هذه الإرادة بمعنى المحبة والرضا، بل يجعلـــون الإرادة الأمرية مستلزمة للمحبة والرضا، وهي تقارن الإرادة الخلقية تـــارة وتفارقـــها تـــارة وثبوت الإرادة الأمرية المستلزمة للمحبة والرضا لا يوجب ثبوت الإرادة الخلقية الـــتي لا تستلزم المحبة والرضا، وهذه طريقة أئمة السنة والحديث ومن يوافقهم من الفقهاء مـــن أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة .

والمقصود أن هذا الأصل وهو القول في الإرادة على المعنى الذي ذكـــره المعتزلـــة والأشعرية من أخص الأصول الكبار التي هي مبنى القول عندهم في أفعال العباد، كمـــا يسلك ذلك أئمة النظار من هؤلاء، وهذا هو الذي دل عليه الشرع والعقل، فإن مـــا كان مخلوقاً لزم كونه مراداً، وهذا مجمع عليه بين العقـــلاء في الحـــوادث الـــتي هـــو مفعولات الرب، وما كان مأموراً به لزم كونه مراداً عند جماهير الطوائف مـــن أهـــل الحديث والمعتزلة والشيعة وأصناف القدرية وأئمة أهل الإثبات خلافاً للجبرية الجهميـــة ومن يوافقهم من أهل الكلام كالأشعرية ومن يوافقهم من الفقهاء .

وفي الجملة فهذا مقام معروف، والمقصود دفع ما يقع في كلام بعض أئمة النظـــار كأبي بكر الباقلاني وأبي المعالي وابن الخطيب مما يستدل على مسألة الإرادة بقولهـــم في خلق الأفعال .

ولهذا كان التحقيق عند هؤلاء وأهل السنة والحديث أن القـــول في الإرادة يبـــنى عليه القول في أفعال العباد، وهذه الطريقة يستعملها أئمة النظار، حتى مـــن يصحـــح

مسألة الإرادة بمسألة خلق الأفعال في بعض الموارد كالقاضي أبي بكر وأمثاله، وابن الخطيب الرازي وأمثاله، قال القاضي أبو بكر : " ومما يدل أيضاً على خلق أعمال العباد علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها العباد . . وليس يجوز أن يخلقها على الحقائق والأحكام والأوصاف التي قدمنا ذكرها الساهي عنها والجاهل بحقائقها، ومن ليس بقاصد إلى إيجادها"[1]، فاستدل على قوله في أفعال العباد بما يعلم من تعلق الإرادة بها، وما تعلقت به الإرادة من المفعولات لزم كونه مخلوقاً .

وقال أبو عبدالله بن الخطيب في المطالب العالية: "الحجة الرابعة قوله تعالى: ﴿**فعّال لما يريد**﴾[2]، وقوله: ﴿**إنّ الله يفعل ما يريد**﴾[3]، ولا نزاع أنه تعالى أراد الإيمان، أما عندكم[4] فمن الكل، وأما عندنا فمن المؤمن فوجب أن يكون هو الفاعل لإيمانه بحكم هذا النص، وإذا ثبت هذا ثبت أنه هو الفاعل للكفر ضرورة أنه لا قائل بالفرق "[5]، فاستدل بالإرادة على خلق أفعال العباد وحصل بما دلّ عليه الدليل من أن هذه الإرادة تستلزم الخلق، وهذا مسلم فإن الإرادة في هذا المقام يراد بها الإرادة الخلقية ومنازعوه من المعتزلة لا يذكرون هذه الإرادة، وهو وأصحابه لا يذكرون الإرادة الأمرية، ثم قال: "الحجة الخامسة قوله تعالى: ﴿**إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون**﴾[6]، وقد أراد الله الإيمان فوجب أن يتكون ذلك الإيمان بقوله : ﴿**كن فيكون**﴾، وذلك عبارة عن تكوين الله إياه فدل هذا النص على أن إيمان العبد وجميع طاعاته حصل بتكوين الله وإيجاده "[7] .

---

(١) التمهيد (٣٤٢) .

(٢) سورة البروج : ١٦ .

(٣) سورة الحج : ١٤ .

(٤) يعني المعتزلة لأن نزاعه يقرره معهم .

(٥) المطالب العالية لابن الخطيب الرازي (٩/١٧٩ ــ ١٨٠) .

(٦) سورة النحل : ٤٠ .

(٧) المطالب العالية للرازي (٩/١٨٠) .

فهذه طريقة هؤلاء النظار من أصحاب أبي الحسن ومن يوافقهم، وأبو الحسن يستعمل هذه الطريقة التي يستعملها أصحابه حتى في كتبه الفاضلة، قال في الإبانة : "ويقال لهم[1]: أليس قد قال الله عزّ وجل: ﴿**فعال لما يريد**﴾[2]، فلا بد من نعم، فيقال لهم: فمن زعم أن الله تعالى فعل ما لا يريد وأرد أن يكون من فعله ما لا يكون لزمه أن يكون قد وقع ذلك وهو ساه غافل عنه، أو أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريد لحقه، فلا بد من نعم، فيقال لهم : فكذلك من زعم أنه يكون في سلطان الله عزّ وجل ما لا يريده من عبيد لزمه أحد أمرين، إما أن يزعم أن ذلك كان عن سهو وغفلة أو يزعم أن الضعف والتقصير عن بلوغ ما يريده لحقه "[3] .

وهذه طريقة فاضلة يعلم بها فساد مذهب المعتزلة ويبقى مورد النزاع بين هؤلاء الأشعرية وأئمة السلف فيما أبطلوه من أنه أراد من عباده الإيمان، فآمنت طائفة وكفرت طائفة وأن إرادته ليست بمعنى المحبة، وأبو الحسن يستدل بما قرره في أفعال العباد، وأن الله خالقها على كونه مريداً لها، كما هي طريقة أصحابه، ومعلوم أن الشأن في صحة الأولى عند من يقصد منازعتهم وهم المعتزلة، وأما لزوم كونه المخلوق مراداً فهذا مما لا نزاع فيه .

قال في الإبانة : " إن قال قائل : لم قلتم إن الله مريد لكل كائن أن يكون ولكل ما لا يكون ألاّ يكون ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الحجة قد وضحت أن الله عزّ وجل خلق الكفر والمعاصي . . وإذا وجب أن الله سبحانه خالق ذلك فقد وجب أنه مريد له، لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريد "[4] .

ومنازعوهم من أهل السنة والحديث والمعتزلة وغيرهم يقولون : ليس هذا مورد النزاع فإن سائر ما خلقه فقد أراده بإجماع الناس، ومورد النزاع أن يريد ما لا يكون من أفعال العباد، فهذا ليس لهذا المورد الذي يستعمله الأشعري وأصحابه أثر فيه

---

(١) يعني المعتزلة .

(٢) سورة البروج: ١٦.

(٣) الإبانة للأشعري (١٢٥) .

(٤) الإبانة (١٢٦ ــ ١٢٧) .

بالإجماع كما تقدم بيانه، فإن جماهير المسلمين يقولون : قد علم أنه يريد الإيمان من سائر العباد، وهذا مما هو معلوم من دين المسلمين، ولم يؤمن أكثرهم فصار يريد ما لا يكون، وهذه الإرادة الأمرية التي يقر بها جماهير المسلمين من السلف والمعتزلة وأصناف القدرية وفضلاء الفقهاء والصوفية .

والمقصود أن الأصول العقلية والشرعية تدل على أن عدم الخلق لا يوجب عدم الإرادة، والسلف وأصحاب الحديث ومن يوافقهم من الفقهاء وطائفة من النظّار يقولون : إن هذا متعذر بطريقة أخرى : فإنه مريد لأفعاله سبحانه بالإجماع، وهذا مجمع عليه بين المسلمين، ولا عبرة بمقالات ملاحدة الفلاسفة الذين يعطلونه عن الإرادة والخلق، والقول الذي عليه السلف قاطبة كما حكى الإجماع غير واحد، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب مالك وأحمد والشافعي وأبي حنيفة، وهو قول أكثر أهل الكلام من الكرامية، وطوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة، وهو مذهب الصوفية أو جمهورهم وقول جمهور متقدمي الفلاسفة وطائفة من متأخريهم يقولون : الخلق ليس هو المخلوق، والفعل ليس هو المفعول[1]، فعلى هذه الطريقة يريد ما لا يكون مخلوقاً له وأهل الحديث يقولون: دل الكتاب والسنة وإجماع السلف على أنه موصوف بالأفعال القائمة بذاته المتعلقة بالقدرة والمشيئة، وسائر المعتزلة والجهمية والأشعرية ومن يوافقهم ينفون قيام الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة بذاته .

وهذا الأصل وهو القول في الفعل والخلق، فهل الفعل هو المفعول وهل الخلق هو المخلوق من أعظم الأصول التي غلط فيها طوائف من أهل الكلام والفقهاء، والقول الذي عليه جماهير المسلمين هو التفريق بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول، وهذا مذهب حذاق الفلاسفة وهو المعتبر في دلائل العقول، فضلاً عن دلائل الشريعة .

---

(١) درء التعارض (١/٣٣٨ ــ ٣٣٩) .

والجهمية وأكثر المعتزلة وهو قول الكلابية والأشعرية ومن يوافقهم من الفقهاء من أصحاب أحمد ومالك والشافعي وهو مذهب طائفة من الفلاسفة يقولون: الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول[(١)] .

قال أبو عبدالله البخاري : "واختلف الناس في الفعل والفاعل والمفعول، فقالت القدرية: الأفعال كلها من البشر ليست من الله، وقالت الجبرية : الأفاعيل كلها من الله وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد لذلك قالوا كن مخلوق، وقال أهل العلم: التخليق فعل الله وأفاعيلنا مخلوقة . . ففعل الله صفة الله والمفعول غيره من الخلق"[(٢)].

فالسلف لما كانوا يفرقون بين الخلق والمخلوق، قالوا : إن الله هو الخالق لأفعال العباد، وهي مع ذلك أفعال للعباد على الحقيقة، فهي مخلوقة لله مفعولة له، قال الإمام ابن تيمية: "وقد أخبر أن العباد يفعلون ويصنعون ويعملون ويؤمنون ويكفرون ويتقون ويفسقون ويصدقون ويكذبون ونحو ذلك في مواضع كثيرة وأخبر أن لهم استطاعة وقوة في غير موضع، وأئمة السنة وجمهورهم يقولون : إن الله خالق هذا كله، والخلق عندهم ليس هو المخلوق فيفرقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب وبين أن يكون نفس فعله الذي هو مصدر فعل يفعل فعلاً، فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر وليست فعلاً للرب تعالى بهذا الاعتبار، بل هي مفعولة له، والرب تعالى لا يتصف بمفعولاته، ولكن هذه الشناعات لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله، ويقول مع ذلك أن أفعال العباد فعل لله كما يقول ذلك الجهم بن صفوان وموافقوه، والأشعري وأتباعه ومن وافقهم من أتباع الأئمة، ولهذا ضاق بهؤلاء البحث في هذا الموضوع . . "[(٣)]، وقال أيضاً: " فإن قيل : كيف يكون الله محدثاً لها والعبد محدثاً لها؟ قيل: إحداث الله لها بمعنى أن خلقها منفصلة عنه قائمة بالعبد، فجعل العبد فاعلاً لها بقدرته ومشيئته التي

---

(١) درء التعارض (٣٣٨/١ ــ ٣٣٩)، الفتاوى لابن تيمية (١٢١/٨ ــ ١٢٢) .

(٢) خلق أفعال العباد (١٨٨) .

(٣) منهاج السنة (١١١/٣ ــ ١١٢) .

خلقها الله تعالى، وإحداث العبد لها بمعنى أنه حدث منه هذا الفعل القائم به بالقدرة والمشيئة التي خلقها الله فيه، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر، وجهة الإضافة مختلفة فما أحدثه الرب فهو مباين له قائم بالمخلوق، وفعل العبد الذي أحدثه قائم به فلا يكون العبد فاعلا للفعل بمشيئته وقدرته، حتى يجعله الله كذلك، فيحدث قدرته ومشيئته، والفعل الذي كان بذلك، وإذا جعله الله فاعلا وجب وجود ذلك، فخلق الرب لفعل العبد يستلزم وجود الفعل، وكون العبد فاعلا له بعد أن لم يكن يستلزم كون الرب خالقا له، بل جميع الحوادث بأسبابها هي من هذا الباب"(١).

ولهذا إذا قيل: هذا يوافق قول من يقول : هي فعل للرب وفعل للعبد كما يقوله من يقوله من متكلمة الصفاتية من أصحاب أبي الحسن، قيل: هؤلاء يحكى مذهبهم أن الفعل يكون بهذه القدرة وهذه القدرة ومن يحكى عنه هذا المذهب من هؤلاء كأبي إسحاق الإسفراييني، وكذا ما يقوله أبو حامد الغزالي مما هو من مثل هذا، وتصويبه أن الأثر يصدر عن مؤثرين خلافا لجماهير أصحابه لا تحقيق فيه عند هؤلاء، فإن أبا حامد من أعظم الناس تعطيلا للأسباب، ولهذا يعتبر قوله بما عليه مذهبه وليس بما أطلقه في بعض الموارد مما لا حقيقة له عنده إلا أن المقارنة لا تنفك، ومثل هذا ليس هو التأثير الذي أطلق إثباته وليس هو السبب الذي يعرفه سائر الناس، فإن سائر العقلاء يفرقون بين الأسباب والمقارنات، وإذا قيل : إن المقارنة يدخلها الانقطاع، قيل هنا جوابان: أحدهما أن المقارنة هيئة مختصة متعلقة بالأعيان وليس بالأجناس، فعدمها ليس هو الانقطاع، وهذا متحقق فإن المقارنة لا يلزم أن تكون بواحد، بل بما هو منه أو يشاركه، وشرطها ألا يوجد مناقضه، الثاني : أن يقال : هذا يقال أيضا في الأسباب فإنه قد يقع المسبب مع عدم السبب المختص، وعدم السبب المختص لا يوجب عدم ما يكون سببا أو يسمى كذلك، فإن من الأسباب الحسية المعروفة أن الولد يكون بالأب والأم وعيسى عليه الصلاة والسلام لم يكن بأب ومثل هذا معروف .

---

(١) منهاج السنة (٣/٢٣٩ — ٢٤٠) .

وأبو حامد وأمثاله لم يعرفوا الأسباب إلا موجبة للمسبب إيجاباً ذاتياً، وهذا قول معشر من الفلاسفة، فلما علموا فساد هذا المذهب ومعارضته للشريعة والعقل صاروا يعطلون الأسباب حتى لا يقعوا في ما هو من ذلك، وجماهير الطوائف من أهل الحديث والفقهاء وأصناف المتكلمة غير هؤلاء من المعتزلة وغيرهم وهو قول طائفة من الفلاسفة يقولون : إن السبب ليس موجباً بالذات، وأما مذهب أبي إسحاق فهو مجمل، واختلف أصحابه في وصفه .

والمقصود أن أهل السنة الذين يقولون : إن أفعال العباد مفعولة للرب مخلوقة له يقولون : ليست هي فعله، كما يقولون في قدرة العبد أنها مقدورة للرب لا نفس قدرة الرب، وهكذا يقال : في صفات العبد هي صفات له وهي مفعولة للرب مخلوقة له وليست بصفات له سبحانه، ولهذا قال الله: ﴿**الله يتوفّى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها، فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى**﴾[1]، مع قوله : ﴿**قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكّل بكم**﴾[2]، وقوله: ﴿**توفته رسلنا وهم لا يفرطون**﴾[3]، ومثل قوله: ﴿**تدمر كل شيء بأمر ربها**﴾[4]، مع قوله: ﴿**ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون**﴾[5]، إلى أمثال ذلك.

قال الإمام ابن تيمية: "ومما يبين ذلك أن الله تعالى قد أضاف كثيراً من الحوادث إليه، وأضافه إلى بعض مخلوقاته، إما أن يضيف عينه أو نظيره[6] . . . ثم قال : فإذا كان تبارك وتعالى قد جعل في الجمادات قوى تفعل، وقد أضاف الفعل إليها ولم يمنع ذلك أن يكون خالقاً لأفعالها، فلأن لا يمنع إضافة الفعل إلى الحيوان، وإن كان الله خالقه بطريق الأولى، فإن القدرية لا تنازع في أن الله خالق ما في الجمادات من القوى

---

(١) الزمر : ٤٢ .

(٢) السجدة : ١١ .

(٣) الأنعام : ٦١ .

(٤) الأحقاف : ٢٥ .

(٥) الأعراف : ٣٧ .

(٦) ثم ساق رحمه الله آيات كثيرة في هذا منها ما تقدم ذكره .

والحركات، وقد أخبر الله أن الأرض تنبت وأن السحاب يحمل الماء كما قال الله تعالى: ﴿**فالحاملات وقرا**﴾[1]، والريح تنقل السحاب كما قال تعالى: ﴿**وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت**﴾[2]، وأخبر أن الريح تدمر كل شيء، وأخبر أن الماء طغى، يقول تعالى: ﴿**إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية**﴾[3]، بل قد أخبر بما هو أبلغ من ذلك: من سجود هذه الأشياء وتسبيحها في قوله تعالى: ﴿**ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب**﴾[4]، وهذا التفصيل يمنع حمل ذلك على أن المراد كونها مخلوقة دالة على الخالق وأن المراد شهادتها بلسان الحال، فإن هذا عام لجميع الناس . . والمقصود أن هذا كله مخلوق لله بالاتفاق، مع جعل ذلك فعلا لهذه الأعيان في القرآن، فعلم أن ذلك لا ينافي كون الرب خالقا لكل شيء "[5] .

والمقصود أن تحقيق هذا الأصل الشريف وهو التفريق بين فعل الرب ومفعوله وخلقه ومخلوقه يزول به كثير من الشبه ومورد الإشكال الذي دخل على الجهمية والمعتزلة والأشعرية وأمثالهم ممن لا يفرقون بين الفعل والمفعول والخلق والمخلوق فأفعال العباد عند السلف مخلوقة كسائر مخلوقاته سبحانه، ومفعولة كسائر المفعولات وعلى هذا يقال : الكذب والظلم والمعاصي والكفر ونحو ذلك من القبائح إنما هي صفة لمن كانت فعلا له، فهو صفة العاصي والكافر، لأنه هو الذي تقوم به، ولا تكون صفة لمن كانت مخلوقة له وهو الباري سبحانه، ولهذا لم يكن رب العالمين سبحانه عند سائر طوائف المسلمين متصفا بما خلقه في غيره من المقادير والحركات والروائح وأمثال

---

(١) الذاريات : ٢ .

(٢) الأعراف : ٥٧ .

(٣) الحاقة : ١١ .

(٤) الحج : ١٨ .

(٥) منهاج السنة (٣/٢٤٣ ــ ٢٤٥) .

ذلك، ومثل هذا معلوم بالضرورة وليس فيه نزاع بين المسلمين[1]، ومن يقول: الفعل هو المفعول من الجهمية والمعتزلة والأشعرية فسائر هؤلاء لا يقرون بقيام الأفعال بذاته ولهذا لم يفرقوا بين الفعل والمفعول، وهذه مقدمة دخلت عليهم من كلام الفلاسفة المشائين، فإنها من مبنى القائلين بقدم العالم كما هو معروف عن أرسطو وذويه ومن يوافقهم من الفلاسفة الملية، وفي الجملة فعلم بهذه الطريقة والتي قبلها أن الإرادة لا تستلزم الخلق خلافا لأبي الحسن وجماهير أصحابه .

والإرادة يراد بها في القرآن أحد نوعين : إرادة خلقية كونية، وهذه الإرادة هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث من أفعال العباد وغير أفعال العباد كقوله تعالى: **﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء﴾**[2]، وقوله عن نوح: **﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾**[3]، ومنها قوله: **﴿ولكن الله يفعل ما يريد﴾**[4]، والنوع الآخر إرادة دينية أمرية وهي المتضمنة للمحبة والرضا، ولا يلزم وقوع متعلقها، بل قد يقع وقد لا يقع، بخلاف الإرادة الكونية الخلقية، فإن متعلقها يقع، فكل ما أراد الله كونه يكون، والإرادة الدينية هي المذكورة في قوله تعالى: **﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾**[5]، وقوله: **﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم﴾**[6]، وقوله: **﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج، ولكن يريد ليطهركم . .﴾**[7]، إلى أمثال ذلك[8] .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٢٣/٨) .

(٢) الأنعام : ١٢٥ .

(٣) هود : ٣٤ .

(٤) البقرة : ٢٥٣ .

(٥) البقرة : ١٨٥ .

(٦) النساء : ٢٦ .

(٧) المائدة : ٦ .

(٨) انظر منهاج السنة (١٧/٣ ــ ١٨) ، الفتاوى لابن تيمية (٥٨ ــ ٦٢) .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا التقسيم في الإرادة قد ذكره غير واحد من أهل السنة، وذكروا أن المحبة والرضا ليست هي الإرادة الشاملة لكل المخلوقات، كما ذكر ذلك من ذكره من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم كأبي بكر عبدالعزيز وغيره "[1]، والفرق بين هذه الإرادة وهذه الإرادة كما هو معلوم بالشرع فهذا الذي دلت عليه دلائل العقول، فإن الفرق بين ما يريد الفاعل فعله، وما يريد من غيره فعله معروف بضرورة العقل، ولهذا كان الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الكونية، فعلم بالشرع والعقل الإقرار بنوعي الإرادة، وما يوجب ذلك من القول في استلزام الأمر الإرادة أو عدمه، واستلزام الإرادة المحبة أو عدمه، فهذه المسائل يقال فيها بالتفصيل على ما ذكره الله ورسوله .

ولما كان الأشعري وأصحابه يقرون بالإرادة الخلقية التي هي المشيئة الشاملة صاروا يعارضون المعتزلة بما هو معروف عند المسلمين : أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ويقولون : إن المعتزلة مخالفون لإجماع المسلمين، قال أبو الحسن الأشعري: "ويقال لهم : إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله عزّ وجل الكفر والعصيان وهو لا يريده، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون فلم يؤمنوا، فقد وجب على قولكم : إن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، لأن الكفر الذي كان وهو لا يشاؤه عندكم أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاؤه، وأكثر ما شاء أن يكون لم يكن، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان، وما لا يشاء لا يكون "[2]، وأبو الحسن في كلامه حجج فاضلة يعلم بها فساد مذهب المعتزلة وليس معه حجة صحيحة يصح بها مذهبه، وهكذا جماهير أصحابه كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وأبي حامد وابن الخطيب وأمثالهم، وهكذا ما يقع في كلام القاضي عبدالجبار بن أحمد وأمثاله من المعتزلة، فإن فيه ما هو من الحجج الصحيحة

(١) منهاج السنة (٣/١٧ ــ ١٨) .

(٢) الإبانة : (١٢٣) .

المبطلة لقول الأشعرية، وليس مع هؤلاء أو هؤلاء وأمثالهم حجة من المنقول أو المعقول تدل على صحة تمام مذهبهم .

والمقصود أن أبا الحسن يحكي إجماع المسلمين على هذا ويجعله من عِصَمِه، وهذا مسلك كثير من أصحابه، قال أبو المعالي في الإرشاد: "ومما يقوى التمسك به إجماع السلف الصالحين قبل ظهور الأهواء واضطراب الآراء على كلمة متلقاة بالقبول غير معدودة من المحملات المتأولات وهي قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[1] وقال أبو حامد: "ويدل عليه من النقل قول الأمة قاطبة: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن"[2]، وفي الجملة فهذه مقالة معروفة عند المسلمين[3] .

والمعتزلة يعارضون هذه الحجة بما لا معنى له عند التحقيق قال القاضي عبدالجبار : " ومما يتعلقون به قولهم : أجمعت الأمة على أن قولهم : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم من الكفر والمعاصي فبمشيئة الله تعالى وفي ذلك ما نريده، والأصل في الجواب عن ذلك أن دعوى الإجماع فيها غير ممكن لأنا نخالف فيه، وإنما هو من إطلاقات المجبرة "[4] .

وهذه الطريقة التي قدمها عبدالجبار بن أحمد مأخوذة بما هو معروف عند المعتزلة بعدم الاعتداد بإجماع السلف، ولهذا صاروا يعدون سائر من لم يكن قدرياً من المجبرة وأهل السنة والحديث سلف هذه الأمة والفقهاء عند هؤلاء مجبرة، وأبو الحسن الأشعري وفضلاء أصحابه يعظمون إجماع السلف ويستدلون به مع كونهم يغلطون في تحقيق جمهوره عند موارد النزاع، وهذا معروف بما ذكروه في الصفات والقدر والأمر والنهي والوعد والوعيد وأمثال ذلك.

---

(١) الإرشاد (٢٤٢) .

(٢) قواعد العقائد (١٩٨) .

(٣) انظر منهاج السنة (٣/١٦) .

(٤) شرح الأصول (٤٦٩) .

والمقصود أن الاستدلال بما يعرفونه من إجماع السلف معروف في كلام أبي الحسن[1]، والقاضي أبي بكر[2]، وابن طاهر البغدادي[3]، وأبي المعالي[4]، وأبي حامد[5] وأمثالهم، وهذه طريقة عبدالله بن سعيد مقدم هؤلاء .

والمعتزلة لا تعظم إجماع السلف، هذا هو المعروف عن أئمتهم وبعض من ينتحل التشيع والاعتزال يقع في كلامه اعتداد بالسلف، ومعلوم أن هذا وأمثاله مقصودهم بالسلف من يقول بقولهم الذي يعلم أنه مخالف لإجماع السلف الذين هم أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام وأتباعهم .

وفي الجملة فمذهب المعتزلة عدم الاستدلال بإجماع السلف، ومخاصمتهم للسلف أصحاب الأثر معروفة عند سائر الطوائف، وهو مما يقر به أئمة هؤلاء ويعظمونه والمقصود أن أئمة المعتزلة والجهمية والفلاسفة وأمثال هؤلاء يقرون بأن طريقتهم مخالفة لطريقة السلف أئمة السنة والحديث أصحاب القرون الثلاثة الفاضلة .

ومع هذا يقع في كلام من ينتحل الاعتزال من متأخري الشيعة الزيدية وغيرهم وبعض المتفلسفة المتفقهة على طريقة أهل الشريعة كابن رشد الحفيد انتحال ما يدعيه من طرق السلف، ومثل هؤلاء يعلم غلطهم بإجماع سائر الطوائف من أصحابهم وغيرهم، وفي الجملة فمذهب المعتزلة في ترك إجماع السلف معروف عند سائر الطوائف من المعتزلة وسائر متكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية والأشعرية والماتريدية وغيرهم، فضلاً عن أهل السنة والحديث وأصناف الفقهاء.

وبعض المتأخرين من أصحاب أبي الحسن وغيرهم من متكلمة الصفاتية ينتحل في بعض الموارد هذا المسلك، فيذكر إجماع السلف ثم يعارضه، ويصير إلى ضده كما

---

(١) ذكر ذلك كثيراً في الإبانة، والرسالة إلى أهل الثغر، والمقالات .

(٢) التمهيد لأبي بكر الباقلاني (٣٢٠ ، ٤١٩) .

(٣) أصول الدين للبغدادي (١٩٥) .

(٤) الإرشاد لأبي المعالي الجويني (٢٤٢) .

(٥) قواعد العقائد لأبي حامد (٢٦٠) .

يسلك هذا في بعض الموارد الإيجي في "المواقف"، وصاحب "الصحائف الإلهية"، وفي الجملة فأصحاب أبي الحسن مع إجماع السلف على أحوال :

تارة يخالفونه ولا يذكرونه، وهذا هو الذي يقع لهم في جمهور الموارد، وتارة يعرفونه ويتأولونه لكونه معارضاً لقول أئمتهم، كما سلك ذلك من له عناية بمقاربة السلف لما يصاحبه من التأله وتعظيم دين الصالحين وأقوالهم، كما هي طريقة أبي حامد وأمثاله، ويقع ما هو من ذلك لأئمة متكلميهم، وتارة يعرفون قول السلف ويعارضونه بما عرفوه عن أئمتهم، وهذه طريقة غلاة متأخريهم، ومثل هؤلاء يصرحون في مثل هذا المقام بأن ما عارضوه هو قول السلف وأصحاب الأثر، كما هي طريقة صاحب المواقف وأمثاله وإن كانوا لا يلتزمون ذلك في سائر الموارد، وتارة يذكرون قول السلف على طريقة صحيحة ويعتدون به لكونه ليس معارضاً لما هم عليه من المقالات حتى يجعلوه مبنى بعض مقالاتهم في مثل هذا المورد، ومنه ما يعارضون به المخالفين في مثل هذا المقام، وهذا يستعمله حذاق الأشعرية كالقاضي أبي بكر ابن الطيب وابن فورك وابن طاهر البغدادي وأبي المعالي وأبي حامد وأمثالهم، وهؤلاء أكثر تعظيماً لإجماع السلف من أبي الفتح الشهرستاني وأمثاله، والشهرستاني وأمثاله أكثر تعظيماً لقول السلف من ابن الخطيب وذويه كأبي الحسن الآمدي وأمثاله، وتارة يدعون إجماع السلف على بعض المقالات التي يصححونها ويعارضون بها المعتزلة وأمثالهم ولا يكون في نفس الأمر ما قالوه إجماعاً للسلف، بل ولا قولاً لأحد من أعيانهم، وهذا يقع ما هو منه في كلام أبي الحسن وفضلاء أصحابه، فضلاً عمن هم دونهم، وتارة يجعلون ما هو إجماع عند السلف مضافاً إلى بعض الطوائف المذمومة، ويستعملون في هذا مسلك المعتزلة، كقولهم : قالت الحشوية وأمثال ذلك، كما يسلك ذلك أبو المعالي وأمثاله وابن الخطيب وأمثاله، وتارة يجعلون ما هو إجماع عند السلف مضافاً إلى بعض الطوائف المختصة كالحنبلية، كما هي طريقة ابن الخطيب في كثير من موارده، وهذا هو الذي اعتبره في مسألة العلو حيث أضافه إلى الحنبلية والكرامية والغالب عليهم في الحالين أنهم لا يعرفون قول السلف في نفس الأمر، وليس من أضيف إلى حال من هذه الأحوال

من هؤلاء يلزم أنه يستعملها في سائر الموارد أو لا يستعمل إلا هي، بل من هؤلاء من يستعمل غير واحد من الأحوال وهذا الذي عليه جماهيرهم، وإن كان من أضيف إلى حال فإنه وأمثاله يكون أعرف بها من غيره .

والمقصود أن القاضي عبدالجبار وأمثاله من المعتزلة يعارضون هذا الإجماع بما هو معروف عندهم من عدم الاعتداد بإجماع السلف، وإن كان مع هذا يذكر جواباً آخر محصله : أن الاستدلال بالإجماع لا يصح في هذا المقام، وتارة يقول : بأن هذا القول المنقول عن المسلمين متأول بما شاء الله فعله من فعل نفسه[1]، وليس المقصود في هذا ذكر حجج الطوائف من هؤلاء وهؤلاء في مسألة الإرادة، فإن هذا مقام يطول، وسائر ما يصح من حجج المعتزلة على الأشعرية يعلم به صحة الإرادة الأمرية، وسائر ما يصح من حجج الأشعرية على المعتزلة يعلم به صحة الإرادة الخلقية الكونية، ولهذا كان قول المعتزلة والأشعرية في نصرة مقالاتهم في الإرادة يعلم بطلانها عند جمهور الطوائف فضلاً عن إجماع السلف، وليس لهم في هذا المقام تحقيق يذكر، وأما قول المعتزلة في معارضة قول الأشعرية، وقول الأشعرية في معارضة قول المعتزلة ففيه أوجه فاضلة؛ لأن هؤلاء وهؤلاء معهم شيء من الحق، فالمعتزلة تقر بالإرادة الأمرية والأشعرية تقر بالإرادة الخلقية .

وهذه وهذه ثابتة بالشريعة وبدلائل العقول، ولهذا أمكن كل طائفة من المعتزلة والأشعرية أن تخصم الأخرى بما هو من دلائل الشريعة ودلائل العقول، وقول السلف ليس هو قول هؤلاء ولا هؤلاء، بل جمع مقامي الإرادة كما هي طريقة القرآن والحديث، واعتبر ذلك بما يذكره أبو الحسن وحذاق أصحابه كالقاضي أبي بكر وأبي المعالي وابن طاهر البغدادي وأبي حامد والرازي والآمدي وغيرهم، وكذا ما يذكر القاضي عبدالجبار بن أحمد في كتبه كالمغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وغيرها وأمثاله من المعتزلة .

---

(١) انظر شرح الأصول للقاضي عبدالجبار (٤٦٩) .

وبهذا يعلم غلط المعتزلة والأشعرية في هذا الأصل الجامع، وهو القول في الإرادة، وأنها بمعنى المحبة والرضا عند هؤلاء وهؤلاء على كل تقدير، فقول المعتزلة غلط على تقدير قول السلف، وغلط على تقدير قول الأشعرية، بل هو غلط عند جماهير الطوائف المخالفة للقدرية، وكذا قول الأشعرية وأمثالهم غلط على كل تقدير، على تقدير قول السلف، وعلى تقدير قول المعتزلة وأمثالهم من القدرية، ومثل هذا يقال لبيان قدر غلط هؤلاء وهؤلاء، ومخالفتهم لدلائل الشريعة، ودلائل العقول بما يعتبره السلف وأهل الحديث، وبما يعتبره غيرهم من مخالفي هؤلاء وهؤلاء، فإنه يعلم أن افتراق أهل الغلط في غلطهم دليل على ضعف هذه المقالات .

وإن كان الميزان الذي يعرف به الصواب والغلط من المقالات هو القرآن والحديث وإجماع السلف أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن اتبعهم، فإنه بعدهم كثر الخلاف وانتشر الشر والغلط، وهذا مصداق قوله عليه الصلاة والسلام كما في الصحيح عن أبي موسى: ". . . أصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما توعد"[1]، وإن كان الخلاف في القدر قد ظهر في أواخر عصر الصحابة، بعد خلافة الخلفاء الأربعة الذين هم خلفاء الرسول ﷺ، وذلك بعد ذهاب جمهور الصحابة الذين هم أمنة هذه الأمة، ولهذا كان الصديق رضي الله عنه أعظمهم أمنة لهذه الأمة بما ثبت الله به أهل الإسلام لما شاعت الردّة في كثير من الأعراب والبوادي، ولم تجتمع قلوب المسلمين وتأتلف بعد الرسول ﷺ كاجتماعها وتراحمها في خلافة أبي بكر، ولهذا كانت خلافته أشرف خلافة في المسلمين بإجماع العلماء، وقد كان أهدى الناس بهدي رسول الله ﷺ، وعلى خلافته مسحة نبوية رضي الله عنه، ثم كانت خلافة الفاروق وفتح الله في خلافته كثيراً من قلوب العباد والبلاد، فأسلمت كثير من الأمصار ما لم يقع مثله في خلافة الخلفاء الأربعة، حتى قتل شهيداً، وكان قتله فتح باب الفتنة الكبرى كما أخبر عليه الصلاة والسلام فيما ثبت عنه في الصحيح من حديث حذيفة[2]، ثم جاءت خلافة عثمان، وقد ابتلاه الله بقوم من أهل النفاق والبغي والعدوان فصبر، فهو من أئمة

---

(١) مسلم (١٥٥٧/٤) رقم (٢٥٣١).

(٢) سبق في صفحة (٥٣٧).

الصابرين الشاكرين، حتى قتل شهيداً، فكانت مقتلته من أعظم البلاء، ثم جاءت خلافة أبي الحسن وقد كثر الشقاق والنفاق والفتن، فكان أهدى الناس إذ ذاك وأعلمهم في دين الله وأفقههم فيه حتى قتله الشقي الخارجي، ثم ظهرت فتن في المسلمين وبلاء عظيم، وكان من أخصها مقتل الحسين بن علي سبط رسول الله ﷺ، قتله ابن زياد وجيشه في إمرة يزيد بن معاوية إلى أمثال ذلك من الفتن والبلاء.

والمقصود أن ما يذكر من طرق غلط الطوائف إنما هو لفساد مقالاتهم، وإلا فإن الحق يعرف بالكتاب والسنة وإجماع السلف، والباطل يرد بمثل ذلك .

فهذا محصل المقصود من ذكر هذا الأصل الجامع الذي هو من أخص مقامات الغلط عند المعتزلة والأشعرية وأمثالهم .

ومما يعلم في هذا المقام ما يطلقه هؤلاء وهؤلاء من القول بإرادة الرب ومحبته ورضاه ليس المقصود منه أن هؤلاء يثبتون هذا المورد على ما جاء في القرآن والحديث من كون هذه صفات تقوم بذات الباري على ما يقوله السلف، وإن كان الأشعرية في هذا المقام أقوم من المعتزلة، فإن الأشعرية يثبتون إرادة الرب صفة تقوم به، ثم يقولون: هي إرادة واحدة قديمة تعلق بها سائر المرادات، والمحبة عند هؤلاء ليست صفة تقوم به بل هي الإرادة، قال أبو المعالي: "فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده، وهو أن تعلم أن الرب تعالى لا تتعلق به المحبة على الحقيقة، فإن الإرادة لا تتعلق إلا بمتجدد، والرب تعالى أزلي لا أول له، وإنما يريد المريد أن يكون ما ليس بكائن ويجوز كونه، وأن يعدم ما يجوز عدمه، وما ثبت قدمه واستحال عدمه لم تتعلق به الإرادة"[1]، ومقصوده بهذا أن الإرادة واحدة قديمة، وأن المحبة هي الإرادة، كما هي طريقة أصحابه، فإنهم يفسرون الرضا والغضب وأمثال ذلك بالإرادة[2]، وقال ابن طاهر البغدادي: "أجمع أصحابنا على أن إرادة الله تعالى مشيئته واختياره . . وقالوا أيضاً: إن إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة

(١) الإرشاد (٢٣٩) .

(٢) انظر التمهيد للباقلاني (٢٩٩ ـــ ٣٠٠) .

بجميع مراداته على وفق علمه بها، فما علم منها كونه، أراد كونه خيرا كان أو شـــرا وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون "[١].

فهؤلاء الأشعرية يقولون في الإرادة على أصلهم المعروف الذي أحدثـه عبدالله ابن سعيد واستعمله الأشعري وأصحابه، أن الإرادة واحدة أزلية، وإنما يتجدد تعلقـها بالمراد، ومن خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص، ونسبة هـذه الإرادة إلى سـائر المرادات واحدة، وهذا قول ابن كلاب والأشعري وأتباعهم .

وجماهير الطوائف من أهل السنة والحديث وجماهير النظار من أهل الكلام مـن المعتزلة والكرامية وحذاق الفلاسفة كأبي البركات صاحب "المعتبر" وأمثالهم يقولون: إن هذا القول معلوم الفساد بضرورة العقل، وإن كان جمهور هؤلاء المخالفين من المعتزلـة والكرامية والمتفلسفة يقعون في مقالات بعضها شر من قول الأشعرية، فإن قول الجهمية والمعتزلة والفلاسفة في الإرادة شر من قول الأشعرية، وقول الكرامية خير مـن قـول هؤلاء وهؤلاء، فإنهم يقولون : بإرادة واحدة قديمة لكن عند تجـدد الأفعـال تحـدث إرادات في ذاته بتلك الإرادة القديمة، وهذا ليس هو قول السلف، ولكنه خير من قـول الأشعرية، وابن كرام وأصحابه أكثر تعظيما للإثبات من أبي الحسـن وأصحابـه، وإن كان يزيد فيه ما يخالف به الإجماع .

والمقصود أن قول الأشعرية بإرادة واحدة قديمة يتجدد تعلقها بالمراد ممـا أنكـره جماهير الناس عليهم، قال أبو الوليد بن رشد : "فأما أن يقال: إنه مريد للأمور المحدثـة بإرادة قديمة فبدعة، وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع الجمهور أعني الذين بلغوا رتبـة الجدل"[٢]، وابن رشد مقصوده بالعلماء أهل البرهان من أهل طريقته الفلسفية، فإنـه يضيف أصناف المتكلمين إلى الأقاويل الجدلية، وهما نوعان من القياس الذي يذكرونـه في منطقهم الذي وضعه أرسطو وزيد فيه وبدل، وهؤلاء الفلاسفة من أعظم الناس علوا في الأرض وغمطا للخلق، فإن معرفة فضلاء أهل الكلام بـالدلائل العقليـة القاطعـة

---

(١) أصول الدين (١٠٢) .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة (١٣٠ ــ ١٣١) .

المسماة عند هؤلاء بالبرهان، فضلا عن الدلائل النقلية أمر معروف لا ينكره إلا مكابر وإن كانوا يغلطون في كثير من المقامات أو أكثرها فهذا باب آخر .

ومعلوم أن المتكلمين في الجملة خير من هؤلاء المتفلسفة، مع أن أبا الوليد بن رشد في قوله في الصفات والأسماء ما هو خير من قول جهم بن صفوان كما هو معروف، وجهم بن صفوان طريقته في الأسماء والصفات مقاربة لطريقة ابن سينا وأمثاله من مفصحة الفلاسفة والباطنية كأبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية وإن كان بين هذا وهذا فرق معروف، وفي الجملة فطعن ابن رشد في مقالة الأشعرية متحصل.

والمقصود أن قول الأشعرية مما أنكره جمهور الناس عليهم، قال الإمام ابن تيمية : " وكثير من العقلاء يقول : إن فساد هذا معلوم بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء من قال بهذا، وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام"[(١)]، والذي قاد هؤلاء إلى هذا القول ما استقر عندهم من نفي قيام ما يتعلق بالمشيئة بذاته، وهو ما أسموه حلول الحوادث، فعن هذا الأصل الذي دخل عليهم من المعتزلة وأمثالهم جعلوا الرب يعلم المعلومات بعلم واحد بالعين، ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين، وأن كلامه واحد بالعين، وكل ذلك قديم كما أنه واحد"[(٢)].

وأما المعتزلة فهم ينفون الإرادة والمحبة وغيرها أن تكون صفات تقوم بذات الباري، فإنه على طريقتهم لا تقوم به سائر الصفات، قال القاضي عبدالجبار: "فصل في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة : واعلم أنه مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل"[(٣)]، وهذا الذي ذكره القاضي عندهم هو قول البصريين من المعتزلة وهو المرجح عند جماهيرهم[(٤)]، والشهرستاني يقول : إن أبا الهذيل العلاف هو

---

(١) الفتاوى (٣٠٢/١٦)، انظر درء التعارض (١٧٢/٢ ــ ١٧٤) .

(٢) انظر درء التعارض (١٧٢/٢ ــ ١٧٤) .

(٣) شرح الأصول (٤٤٠) .

(٤) انظر المغني (١٠٤/٦ ــ ١٤٦)، المحصل للرازي (٢٦٤ــ ٢٦٥)، الملل والنحل (٥١/١ ، ٨٠).

أول من قال ذلك، قال : " الثانية أنه أثبت إرادات لا محل لها، يكون البـــاري تعـــالى مريدا بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليه المتأخرون "[1] .

وفي الجملة فهذه طريقة أبي الهذيل وأصحابه وأبي علي الجبـــائي وأصحابــه وأبي هاشم وأصحابه وجماهير المعتزلة[2]، ومن المعتزلة من يفسرها بالأمر والفعـــل والخـــبر وهذه طريقة بشر بن المعتمر وأصحابه وأبي إسحاق النظام وأصحابه، وإلى هذا القـــول يميل البغداديون من المعتزلة في الجملة"[3] .

والمقصود أنه ليس من هؤلاء من يثبت قيام الإرادة صفة بذاته كما يقوله جماهـــير المسلمين من السلف وسائر الصفاتية على فرق معروف بين قول السلف ومخالفيهم مـــن الصفاتية .

ومذهب السلف مخالف لمذهب الجهمية والمعتزلة والكرامية والأشعرية[4]، وليـــس هذا يقصد فيه ذكر هذه المسألة، وعن هذه المسألة وأمثالها انبـــنى قـــول الطوائـــف في الحكمة والتعليل في أفعال الباري وأحكامه وأمره ونهيه، فإن الأشعرية لما كانوا يقولون: بالإرادة الشاملة ولا يعرفون إلا هي، ويقرون بعلم الباري بأفعـــال العبـــاد كســـائر المسلمين، فإن هذا لم يخالف فيه إلا غالية القدرية وقد كفرهم الأئمة، وهؤلاء الأشعرية يجعلون الإرادة بمعنى المحبة والرضا، تعذر عليهم مع هذا إثبات حكمة الباري على ما هو معروف من معنى الحكمة، فإنه على طريقة هؤلاء يكون أحب المعاصي والكفر كمـــا أراده، ومن هؤلاء من يصرح به على التخصيص، ومنهم من يجمل القول كما تقـــدم والأول قول أبي المعالي وذويه، فلم يمكن هؤلاء إثبات ما هو معروف من معنى الحكمـــة فصاروا يفسرون الحكمة بالعلم والإرادة، ويمنعون مدلولها بما يسمونه: تنـــزيه البـــاري عن الأغراض، والمصالح والحاجات .

---

(١) الملل والنحل (٥١/١) .

(٢) المغني (١٤٠/٦)، شرح الأصول (٤٤٠)، المقالات للأشعري (٢٦٦/١)، الملل والنحـــل (٥١/١، ٨٠)، المحصل (٢٦٤)، الفتاوى لابن تيمية (٣٠١/١٦ ـــ ٣٠٣) .

(٣) انظر المقالات للأشعري (٢٦٦/١ ـــ ٢٦٧) .

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٠١/١٦ ـــ ٣٠٨) .

والمقصود أن الأشعرية نفوا ما هو معروف من معنى الحكمة، وصرحوا بنفي التعليل وموجب ذلك ما قالوه في الإرادة، قال أبو عبدالله الرازي في الأربعين : " المسألة السادسة والعشرون في أنه لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة ــ ثم قال ــ الحجة الخامسة: قد بينا في مسألة خلق الأفعال أنه لا موجد إلا الله تعالى، وإذا كان كذلك كان الخير والشر والكفر والإيمان حاصلا بإيجاده وتخليقه وتكوينه، وإذا كان الأمر كذلك امتنع توقف كونه تعالى خالقا وموجدا على رعاية المصالح والأغراض "[1]، ومقصوده من هذا الامتناع ما هو معروف عند هؤلاء من أن سائر المفعولات متعلقة بالإرادة الشاملة التي هي بمعنى المحبة .

فهذا أصل هذه المسألة عند هؤلاء، وإن كانوا يذكرون مع ذلك حججا أخرى لكن هذا المعنى هو من أخص عصم هؤلاء في هذه المسألة، ولهذا صار يعلم عند هؤلاء وسائر مخالفيهم أن القول بإثبات ما هو معروف من الحكمة والتعليل يمتنع مع ما قالوه في الإرادة وأفعال العباد، ولهذا لم يشاركهم في هذا المقام إلا من نزعوا إلى قولهم في القدر من الجهمية وأمثالهم، ولهذا كان ما يذكره الأشعرية من الحجج في نفي مدلول الحكمة والتعليل ليس فيه ما يدل على نفي الحكمة والتعليل في سائر الموارد على تقدير صحة الاستدلال إلا هذه الحجة المبنية على مسألة الإرادة .

وابن الخطيب قد جمع سائر ما يحتجون به على هذا المقام، فذكر خمسا من الحجج[2]، والحجج الأربع إنما يعارضون بها من يجعل الحكمة تعود إلى الرب، ويتعذر أن يعارض بها من يقول إن ذلك يعود إلى العباد كما تقوله المعتزلة، والمقصود أن سائر ما يحتجون به في هذا المورد إنما يراد به قول طائفة أو طوائف مختصة من مثبتة الحكمة وليس يستعملون حجة يقصد بها معارضة سائر من يقول بالحكمة والتعليل إلا الحجة المقولة على مسألة الإرادة والمحبة وتعلق أفعال العباد بذلك .

---

(١) الأربعين (١/٣٤٦ ــ ٣٥٢) .

(٢) انظر الأربعين في أصول الدين للرازي ابن الخطيب (١/٣٥٠ ــ ٣٥٢) .

وإذا علم هذا تحقق القول بأن القول في الحكمة والتعليل عند الأشعرية مبني على القول في القدر والإرادة، ولهذا شاركوا جهم بن صفوان في القدر والتعليل. ومسألة الحكمة والتعليل من أشكل المسائل التي تكلم فيها النظّار، وفيها أقوال للناس مذكورة في كتب الطوائف والمقالات، وقبل ذكر مذاهب الناس في هذا الأصل ثمة مقالان :

أحدهما : قال الإمام ابن تيمية وسئل عن هذه المسألة : " هذه المسألة كبيرة من أجلّ المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعوباً وفروعاً وأكثرها شبهاً ومحارات، فإن لها تعلقاً بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد، وهي داخلة في خلقه وأمره، فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة فإن المخلوقات جميعها متعلقة بها، وهي متعلقة بالخالق سبحانه، وكذلك الشرائع كلها: الأمر والنهي والوعد والوعيد متعلقة بها، وهي متعلقة بمسائل القدر والأمر، وبمسائل الصفات والأفعال، وهذه جوامع علوم الناس، فعلم الفقه الذي هو الأمر والنهي متعلق بها "[1].

ولهذا كانت الحجج التي تستعملها الأشعرية مبنية على قولهم في الصفات والقدر والمعتزلة مع موافقتهم لهم فيما يقولونه في نفي قيام الأفعال المتعلقة بالقدرة والمشيئة بذاته، بل هو أصل مقالتهم، وعن هؤلاء والجهمية دخل على الأشعرية وأمثالهم من الصفاتية، فلمثل هذه وما كان من مبناها صارت المعتزلة تقول بالحكمة المتعلقة بمصالح العباد فحسب، بخلاف الحجة التي يعارض بها الأشعرية سائر الطوائف حتى المعتزلة ويمنعون بها مدلول الحكمة مطلقاً سواء قيل يرجع ذلك إلى الرب أو إلى العبد أو إلى الرب والعبد، فإن هذا مبني على القول في الإرادة والمحبة .

المقال الثاني : ليس أحد من المسلمين يقول بصريح المقال : إن الله ليس بحكيم ولا ليس ذو حكمة، فإن من أطلق ذلك فهو زنديق محض مباح الدم باتفاق المسلمين وليس بين سائر المسلمين خلاف في كفر من يقول هذا، وما يقع في كلام مخالفي الأشعرية من أهل السنة والمعتزلة وأمثالهم من وصف الأشعرية بأنهم نفاة للحكمة

---

(١) الفتاوى (٨/٨١) .

مقصوده نفي معناها المعروف، وهذا وإن كان من أعظم الضلال بإجماع السلف، بـــل بإجماع جمهور طوائف المسلمين، فليس هو بمنـــزلة من يصرح بنفي الحكمة، فـــهذا لا يقوله من يعد في المسلمين، ولهذا كان الأشعرية يستعملون في كتبـــهم نفـــي العلـــة والتعليل والأغراض والمصالح في أفعال الباري، قال الإمام ابن تيمية في رده قـــول ابـــن المطهر الشيعي : " سائر أهل السنة الذين يقرون بالقدر ليس فيهم مـــن يقـــول إن الله تعالى ليس بعدل، ولا من يقول : إنه ليس بحكيم ولا فيهم من يقول : إنـــه يجـــوز أن يترك واجباً ولا أن يفعل قبيحاً، فليس من المسلمين من يتكلم بمثل هذا الكلام الـــذي أطلقه[1]، ومن أطلقه كان كافراً مباح الدم باتفاق المسلمين"[2]، ومقصـــود الشـــيخ بأهل السنة ليس السلفية وحدهم، بل منهم الأشعرية على هذه الطريقـــة كمـــا هـــو معروف[3] في طريقة ابن تيمية في جوابه على إيرادات ابن المطهر.

وقال : " وكذلك الحكمة أجمع المسلمون على أن الله تعالى موصوف بالحكمـــة لكن تنازعوا في تفسير ذلك، فقالت طائفة : الحكمة ترجع إلى علمه بأفعـــال العبـــاد وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة، وقال الجمـــهور من أهل السنة وغيرهم : بل هو حكيم في خلقه وأمـــره والحكمـــة ليســـت مطلقـــة المشيئة . . "[4] .

ومثل هذا التفريق في حكاية المقالات لا بد من العلم به لما يتعلق به من القـــول في الأسماء والأحكام، وإذا عرف هذا لم يكن معارضاً لما يستعمله غير واحد من أهل السنة والمعتزلة، وشيخ الإسلام ابن تيمية يكثر منه في كتبه، وهو وصف الأشـــعرية : بنفـــاة الحكمة وأمثال ذلك، فإن المقصود المعنى وليس صريح اللفظ كما تقدم .

وأما لفظ التعليل، فقد قال الإمام ابن تيمية: "أما تعليل أفعاله وأحكامه بالحكمـــة ففيه قولان مشهوران لأهل السنة، والنـــزاع في كل مذهب مـــن المذاهـــب الأربعـــة

---

(١) يعني : أن ابن المطهر أطلق نسبته بهذا التصريح .

(٢) منهاج السنة (١٣٤/١) .

(٣) حيث المقصود هنا المنتسبون للسنة والجماعة، ولهذا تراه تارة يحكي الخلاف في بعض المسائل عنهم.

(٤) منهاج السنة (١٤١/١) .

والغالب عليهم عند الكلام في الفقه وغيره التعليل، وأما في الأصول فمنهم من يصرح بالتعليل ومنهم من يأباه، وجمهور أهل السنة على إثبات الحكمة والتعليل في أفعاله وأحكامه، وأما لفظ الغرض فالمعتزلة تصرح به، وهم من القائلين بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم، وأما الفقهاء ونحوهم، فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص . . والله منزه عن ذلك، فعبر أهل السنة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة ونحو ذلك مما جاء به النص، وطائفة من المثبتين للقدر من المعتزلة يعبرون بلفظ الغرض أيضا ويقولون : إنه يفعل الفرض، كما يوجد ذلك في كلام طائفة من المنتسبين إلى السنة"[1]، قاله في منهاج السنة، ومقصوده بأهل السنة في هذا المورد المنتسبون إلى السنة والجماعة، فيدخل في ذلك الأشعرية فإن مقصوده هنا مقابلة الشيعة فيدخل فيه كل من انتسب للسنة والجماعة من أهل الحديث والفقهاء والمتكلمين، كأصحاب أبي الحسن وأمثالهم، بخلاف من لا ينتسب للسنة والجماعة وليس هو من الشيعة، فليس مقصودا فيما يطلقه شيخ الإسلام بأهل السنة عند معارضته كلام ابن المطهر في منهاج السنة وهذا مقام يعرف في هذا الكتاب، فإن من الناس من قد يفهم أن مراده أهل السنة المحضة الذين هم السلف وأتباعهم دون سائر المنتسبين إلى السنة، في سائر موارد الكتاب الذي يستعمل فيه ذكر أهل السنة وإن كان يقع له استعمال هذا الاسم مريدا به أهل السنة المحضة ـ السلف وأتباعهم ـ فيخرج الأشعرية وأمثالهم، وهذا التنوع يمتاز بالسياق ومقصود الكلام، وهذا غلط في هذا المقام الذي يذكر فيه مورد النزاع بينهم، بل هو متعذر، ومن الناس من قد يفهم أن مراده كل من قابل الشيعة كما هو مصطلح معروف عند بعض أهل المقالات والمصنفين والعامة، أن كل من قابل الشيعة فهو سني عند التقابل، فعلى هذه الطريقة يمكن أن يدخل الجهمية والمعتزلة وأمثالهم ممن ليس شعارهم انتحال السنة والجماعة، فضلا عن الأشعرية فإنهم ينتحلون السنة والجماعة كما هو معروف[2]، وكلا الفرضين غلط والصواب في تفسير مراد الشيخ ما

---

(١) منهاج السنة (١/٤٥٥) .

(٢) ومعلوم أن الانتحال والانتساب شيء وإصابة ذلك في نفس الأمر شيء آخر، ولهذا مع انتساب الأشعرية لأهل السنة كما هو معروف في كتب الأشعري والباقلاني والبغدادي وأبي المعالي وأمثالهم فقد غلطوا في تحقيق السنة في جمهور ما تكلموا به، أو كثير منه، وهم في ذلك متفاوتون، مع صوابات وافقوا فيها السلف.

تقدم وهذا هو المناسب في استعمال هذا اللفظ (أهل السنة) عند مقابلة هؤلاء، وعند التفصيل يفرق بين أصحاب السنة المحضة، ومن يغلط في ذلك ممن ينتسب إليها من الفقهاء وأهل الكلام .

والمقصود معرفة المقالات على طرقها الصحيحة، وبيان ما قاله كثير من المخالفين وحقيقة ما قرروه، فإن معرفة المقالات على وجهها من أخص مباني القول في أسماء وأحكام المخالفين، والقول في الأسماء والأحكام من أعظم أصول الشريعة التي بعث الرسول صلى الله عليه وسلم بها، وغلط في هذا الأصل جمهور الطوائف من أصناف الوعيدية والمرجئة، وطريق السلف في هذا وسط بين الإفراط والتفريط، فهذا ما يراد ذكره في هذين المقالين، ثم مقالات الطوائف في الحكمة والتعليل مختلفة مفترقة ومحصل الأقوال على طريقة الإجمال والإطلاق قولان :

محصل الأقوال في الحكمة والتعليل

القول الأول : قولُ من يقول الخلق والأمر لا يرجع إلى علة وباعث، وهذا قول نفاة الحكمة والتعليل، ويقولون : بل الخلق والأمر يكون لمحض الإرادة وصرف المشيئة فليس ثمت مقصود مختص في الخلق والأمر للرب على قول هؤلاء، وإذا ورد عليهم ما أطبق عليه المسلمون أن الله موصوف بالحكمة، قالوا : الحكمة ترجع إلى العلم والإرادة والقدرة. والقول بنفي الحكمة والتعليل هو قول جهم بن صفوان في الأصل ثم دخل هذا المذهب على طوائف من أهل الكلام والفقهاء، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري وأصحابه، ويوافقهم طائفة من أصحاب مالك والشافعي وغيرهم، وهو قول كثير من نفاة القياس في الفقه كابن حزم وأمثاله[1]، وهذا القول الذي قاله جهم بن صفوان هو عند التحقيق فرع عن قوله في القدر، ولهذا دخل على الأشعرية لما نزعوا إلى قول الجهم ابن صفوان في القدر، وهكذا من وافقهم من الفقهاء من أصحاب الأئمة .

والمقصود أن جمهور من قال بذلك من المتكلمين والفقهاء إنما قالوه طرداً لقولهم في القدر، الذي دخل على طائفة من المتكلمين كالأشعري وأصحابه من جهة جهم

(١) انظر منهاج السنة (١/١٤١ ـــ ١٤٢)، الفتاوى (٨/٨٣) .

ابن صفوان، ودخل على طائفة من الفقهاء من جهة هؤلاء المتكلمين لما وافقوهم عليه من القول في القدر وأفعال العباد، ومبنى ذلك القول في الإرادة والقدرة، ولهذا كان كثير من الفقهاء من الحنابلة والشافعية والمالكية يوافقون من يعظمون من أرباب الكلام نفاة الحكمة والتعليل فيما يقولونه في أصول الدين، وإذا تكلم هؤلاء الفقهاء في الفقه والشريعة غلب عليهم تصحيح القول بالتعليل، ومثل هذا تناقض وقع فيه طوائف من الفقهاء لما تابعوا مقالات طوائف من المتكلمين و لم يعلموا مبناها عند التحقيق، وما يستلزمه مثل هذا القول، ويعرفون أن أئمة الفقهاء متفقون على القول بالتعليل في الفقه والشريعة، وعن هذا وأمثاله صار القاضي أبو يعلى وأبو الحسن ابن الزاغوني وأمثالهما من أصحاب أحمد يظهرون القولين، وكذا أمثالهم من أصحاب الشافعي ومالك، وابن عقيل والقاضي أبو يعلى في بعض الموارد وابنه أبو خازم وأبو الخطاب يقولون بالتعليل موافقة لطريقة أهل النظر .

والمقصود أن غلط طوائف من متكلمة الصفاتية ومن يوافقهم من الفقهاء في هذا الباب مبني على القول في القدر والإرادة[1]، ولهذا شاع هذا القول في كثير من المتصوفة الذين دخل عليهم قول جهم بن صفوان في القدر ومسائل الأفعال، مع أن كثيراً من هؤلاء كأبي إسماعيل الأنصاري صاحب المنازل من المعروفين في الحنبلية وغيرهم بالطعن على الجهمية وذمهم وتكفيرهم، وله كتاب في تكفير الجهمية، وصنف " ذم الكلام " وأمثاله في ذم هؤلاء وأمثالهم، وله ذم وطعن شديد على الأشعرية، ومع ذلك فقد دخل عليه قول جهم بن صفوان في هذا الباب حتى صار قوله في هذا أبلغ من قول الأشعري وأقرب إلى قول جهم بن صفوان من قول أبي الحسن الأشعري .

قال الإمام ابن تيمية: "وجهم لا يثبت شيئاً من الصفات لا الإرادة ولا غيرها فإذا قال إن الله يحب الطاعات ويبغض المعاصي، فمعناه الثواب والعقاب، والأشعري يثبت الصفات كالإرادة، فاحتاج إلى الكلام فيها، هل هي المحبة أم لا ؟ فقال : المعاصي يحبها الله ويرضاها كما يريدها، وذكر أبو المعالي أنه أول من قال ذلك وأهل السنة

(١) منهاج السنة (١/١٤١ ــ ١٤٣ ، ٤٥٥) .

قبله على أن الله لا يحب المعاصي، وشاع هذا القول في كثير من الصوفية، فوافقوا جهماً في مسائل الأفعال والقدر، وخالفوه في الصفات كأبي إسماعيل الأنصاري صاحب ذم الكلام، فإنه من المبالغين في ذم الجهمية في نفي الصفات، وله كتاب تكفير الجهمية، ويبالغ في ذم الأشعرية مع أنهم من أقرب هذه الطوائف إلى السنة . . وهو مع هذا في مسألة إرادة الكائنات وخلق الأفعال أبلغ من الأشعرية لا يثبت سبباً ولا حكمة، بل يقول : إن مشاهدة العارف الحكم لا يبقي له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة، والحكم عنده هو المشيئة، لأن العارف عنده من يصل إلى مقام الفناء والحسنة والسيئة يفترقان في حظ العبد لكونه ينعم بهذه ويعذب بهذه، والالتفات إلى هذا من حظوظ النفس ومقام الفناء ليس فيه إلا مشاهدة مراد الحق، والأشعري لما أثبت الفرق بين هذا وهذا من جهة المخلوق كان أعقل منهم، فإنهم يدعون أن العارف لا يفرق وغلطوا في حق العبد وحق الرب . . "[1].

والمقصود أن هذا القول شاع في الصوفية حتى وقع خلق منهم في أقوال منكرة بإجماع المسلمين، وأبو إسماعيل الأنصاري له فضائل معروفة في نصر قول السنة في الصفات والثناء عليه وأمثال ذلك، وعنده أغلاط كبار في مسائل القدر والأفعال والتصوف كما شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية في مواضع كهذا المتقدم وأمثاله .

فهذه الطريقة المعروفة عند هؤلاء من المتكلمين والفقهاء والصوفية مبنية على هذا وأما طريقة أبي محمد ابن حزم وأمثاله الظاهرية في نفي التعليل فمبناها ما خالفوا فيه جماهير الناس من إنكار القياس، ولهذا كان ابن حزم يعظم القول بنفي القياس والتعليل[2]، والجمهور يقولون: نفي القياس لا يستلزم نفي التعليل على تقديره .

وابن حزم يدعي إجماع الصحابة على قوله، وأن القول بالتعليل من إحداث أهل القياس، وهذا غلط بإجماع الطوائف السلف وأهل الحديث وأصناف الفقهاء من الحنبلية والشافعية والمالكية والحنفية وأصناف المتكلمين من المعتزلة والكرامية والأشعرية وغيرهم، وسائر أصناف المرجئة والوعيدية والشيعة والفلاسفة، فليس مبنى هذه المسألة

---

(١) الفتاوى (٨/٢٣٠ — ٢٣١) .

(٢) الأحكام لابن حزم (٨/٥٦٢) .

مسألة القياس بإجماع الناس، وسائر العقلاء يقولون : إبطال القياس لا يدل على إبطال التعليل، وأهل السنة والحديث وعامة الطوائف يقولون : ليس نفي التعليل إجماعاً للصحابة، بل محققوا هؤلاء من أهل الحديث والفقهاء يحكون إجماع الصحابة على إثباته[1] .

القول الثاني: قول جمهور الطوائف إثبات الحكمة والتعليل، وهؤلاء يقولون: الحكمة ليس مطلق المشيئة والإرادة والعلم والقدرة، وهذا القول على هذا الوجه من الإجمال هو قول جماهير المسلمين من أهل التفسير والفقه والأصول والحديث والتصوف والكلام وغيرهم، وهذا قول السلف قاطبة وأئمة الفقهاء، والمحققون من أصحاب الأئمة الأربعة يقولون به، وهو قول المعتزلة والكرامية وقول طوائف من المرجئة والشيعة وأهل الكلام، وهو قول طوائف من قدماء الفلاسفة وقول كثير من متأخريهم كأبي البركات صاحب "المعتبر" وأمثاله[2] .

قال الإمام ابن تيمية : " وأما التقدير الثالث: وهو أنه فعل المفعولات وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، فهذا قول أكثر الناس من المسلمين وغير المسلمين "[3].

فهذا القول على هذا الإجمال، وأما عند تفصيل مقالات أصحابه فإنه يتحصل فيه خلاف شديد يرجع في الجملة إلى اختلاف أصناف هؤلاء في القول في قيام الصفات والأفعال بذات الباري، وهذا الأصل من أشرف الأصول التي غلط فيها عامة المتكلمين وطوائف من الفقهاء على مقالات معروفة تقدم وصفها[4] .

وجمل مقالات هذا الصنف أربع، قال الإمام ابن تيمية : " فهذه مجامع أجوبة الناس عن هذا السؤال[5]، وهي عدة أقوال : الأول : قول من لا يعلل لا أفعاله ولا

---

(١) انظر الفرع الأول من المبحث الثاني من الفصل الثالث من الباب الأول من هذا البحث، آخر جمل هذا الفرع .

(٢) انظر المنهاج لابن تيمية (١/١٤١ — ١٤٣)، الفتاوى (٨/٨٨ — ٨٩ ، ٣٧٧) .

(٣) الفتاوى (٨/٨٨ — ٨٩) .

(٤) انظر الفصل الثاني من الباب الثاني من هذا البحث .

(٥) هو سؤال عن القول في الحكمة والتعليل، انظره في الفتاوى (٨/٨١) .

أحكامه[1]، والثاني : قول من يعلل ذلك بأمور مباينة له منفصلة عنه من جملة مفعولاته والثالث : قول من يعلل ذلك بأمور قائمة به قديمة، والرابع : قول من يعلل ذلك بأمور متعلقة بمشيئته وقدرته، فإن كان الفعل المقتضى للحكمة حادث النوع كانت الحكمة كذلك، وإن قدر أنه قام به كلام أو فعل متعلق بمشيئته وأنه لم يزل كذلك كانت الحكمة كذلك فيكون النوع قديماً، وإن كانت آحاده حادثة "[2].

فالمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة وغيرهم يجعلون ذلك مخلوقاً منفصلاً عنه ويجعلون ما يذكرونه من الحكمة يرجع إلى الخلق، وهو إحسان إلى الخلق، وتعويض المكلفين بالثواب ويبنون ذلك على ما يذكرونه في التعديل والتجويز[3]، وابن عقيل وأمثاله يثبتون القدر مخالفة لهؤلاء القدرية لكن يوافقوهم على إثبات حكمة ترجع إلى المخلوق[4]، وهؤلاء لا يثبتون حكمة تعود إلى الرب يريد بها حمده والثناء عليه وأمثال ذلك .

وهذا المذهب يدخله التناقض، فإن من أثبت ما أثبته من الحكمة التي تعود إلى العباد لزمه إثبات تعلق الحكمة بالخالق، وهؤلاء دخلت عليهم شبهة نفاة الحكمة والتعليل المقولة على معنى الاستكمال بالغير[5]، ولما كانت هذه الحجة التي يستعملها نفاة الحكمة والتعليل مناسبة لطريقة هؤلاء في الصفات، صاروا يقرون بمقصودها بخلاف ما يحتج به نفاة الحكمة والتعليل مما مبناه القول في القدر والإرادة .

وعن هذا القول نشأ عند المعتزلة القول بالتحسين والتقبيح العقليين وبالغوا في إثبات ذلك، وخالفهم جماهير الناس، ومن هؤلاء من يبالغ في إنكار ذلك، كما هو قول

---

(١) هذا القول الأول قول جهم ومن وافقه كما تقدم فليس هو يدخل تحت القول الثاني كما هو ظاهر .

(٢) الفتاوى (١٥٣/٨) .

(٣) انظر شرح هذا المذهب في شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار المعتزلي (٤٩٤ ـــ ٥٢٥) .

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٨/٨ ـــ ٣٩) .

(٥) انظر فيها الأربعين في أصول الدين للرازي (٣٥٠/١ـــ ٣٥٢)، منهاج السنة (١٤٤/١ـــ ١٥٤).

الأشعرية ومن يوافقهم من الفقهاء، وفيه قول وسط معروف هو قول المحققين من أهل السنة[1] .

وفي الجملة فقول المعتزلة وأمثالهم في الحكمة مبني على قولهم في الصفات والأفعال، وقولهم في القدر والإرادة، ولهذا كان ما يقع في قولهم من الإثبات مبناه القول في الإرادة والقدر، وما عندهم من النفي مبناه القول في الصفات والأفعال، وعن هذين الموردين صاروا يتناقضون في هذا الباب .

وطائفة من أهل الكلام يقولون: بإثبات حكمة تعود إلى الرب بحسب علمه فقالوا: الحكمة في خلق العباد حمده وثناؤه فمن وقع ذلك منه فهو مخلوق لذلك بخلاف من لم يقع منه ذلك فليس مخلوقاً للعبادة، وهؤلاء يجعلون الحكمة تابعة للوقوع وهؤلاء يجعلون حكمة خلق من علم أنه لا يعبده نفع العابدين له، وهذا قول الكرامية أتباع محمد بن كرام، وهو قول كثير من الحنفية وطائفة من الحنبلية كالقاضي أبي خازم، وقول هؤلاء وإن كان خيراً من قول المعتزلة، فليس هو قول السلف والأئمة[2] وطائفة من المتكلمين والفلاسفة يجعلون العلة الغائية قديمة كالعلة الفاعلية، وهؤلاء في أقوالهم تناقض، ثم من هؤلاء من لا يفرق بين العلة الفاعلية والعلة الغائية، ويتناقضون من وجه آخر، فإنهم يثبتون هذا وهذا، ويقول من يقوله منهم ــ من المتفلسفة ــ: إنه موجب بالذات، ومعلوم أن هذا ينفي هذا وهذا ينفي هذا[3].

وفي الجملة فهذه المقالات المذكورة في مخالفة قول نفاة الحكمة والتعليل وإن كان فيها إثبات مجمل، فهي عند التفصيل يدخل على جمهورها التناقض والفساد، فإن الصواب في هذا الباب ــ الحكمة والتعليل ــ مبني على تحقيق أصلين : القول في الصفات والأفعال، والقول في القدر والإرادة والمحبة .

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٨/٩٠ ــ ٩٣ ، ٣٠٨ ــ ٣١١ ، ٤٢٨ ــ ٤٣٧) .

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٨/٣٩ ــ ٥٧)، فقد أطال في التعليق على هذا القول .

(٣) الفتاوى (٨/٨٤ ــ ٨٨) .

ولما كان السلف على تحقيق هذين الأصلين صار قولهم هو الصواب في هذا الباب الموافق لدلائل المنقول والمعقول، وهو إثبات حكمته سبحانه وتعالى في خلقه، وأمره وحكمته تعود إليه بما يستحقه سبحانه ويليق به من الحمد والثناء والكمال وإلى خلقه بما يناسب مقامات الخلق، ويقولون : إن تفاصيل الحكمة لا يعلمها إلا الله وحده والعباد يعرفون ثبوت حكمته سبحانه بأنواع من الأدلة، ويعرفون من تفاصيل حكمته ما جاء في الوحي، وهذا مقام يتفاضل العباد في معرفته وأعلم الناس بحكمته سبحانه هم الرسل والأنبياء ثم أولو العلم وكل من كان أصدق وأعلم كانت معرفته أكمل.

وترى أن تحقيق هذين الأصلين القول في صفات الباري وأفعاله القائمة به، والقول في القدر والإرادة هما موجبا التحقيق في هذه المسألة الشريفة مسألة الحكمة والتعليل في أمر الباري وخلقه وقضائه وأحكام دينه وشرعه، بل كثير من المسائل المآلية الأخروية مبنية على هذه المسألة، وهذا يتحصل به اتصال القول في أصول الدين، ومن عرف مقام الاطراد في القول في أصول الديانة التي تكلم الأئمة والنظار وأرباب القول في هذا المقام في تقريرها، وعرف ما يلحقها من التسلسل تحصل له تحقيق العلم بأقوال السلف والأئمة، وموجب كثير من المقالات المخالفة لما هو معروف عند السلف والأئمة أو أكثرها.

الفصل الرابـــع

مسمى مرتكب الكبيرة وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة أقوال أهل القبلة في هذا الأصل .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه قول جمهور المخالفين وظنوه متحققاً من الشريعة وبيان غلطهم في هــذا الأصـــل بالكتاب والسنة وإجماع السلف .

الفصل الرابع : مسمى مرتكب الكبيرة

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في هذا الأصل .

النزاع في هذا الأصل مترتب في الجملة على النزاع بين أهل القبلة في مسمى الإيمان، وهذا الأصل يذكره المصنفون في المقالات وأصول الدين على هذا المعتبر في الجملة، وطائفة من أهل المقالات ومن تكلم في هذا المورد يقولون: هذا باب الأسماء والأحكام، ويعنون به اسم مرتكب الكبيرة من المسلمين في الدنيا أي ما يلتحق به من أسماء الإيمان والدين وما ينفى عنه، ويعنون بالأحكام حكم مرتكب الكبيرة من المسلمين في الآخرة، أي ما يلتحق به من الوعيد وأمثال ذلك من الأحكام الآخرة.

مقدمات في هذا الأصل

وهذا الأصل من أخص أصول العلم والإيمان، فإن التحقيق فيه كما هو هدي سلف الأمة أصحاب الرسول ﷺ وأتباعهم يحصِّل تثبيت الديانة والعدل مع الخلق بخلاف مقالات المخالفين في هذا الباب، وهم صنفان في الجملة: وعيدية وهم الخوارج والمعتزلة ومن يوافق المعتزلة من الشيعة، فهؤلاء مقالتهم في باب الأسماء والأحكام فيها تعظيم للأمر والنهي، وزيادة في طلب الشريعة وفيها ظلم للعباد فضلاً عما توجبه هذه المقالات من الفساد في الأرض، وسفك الدماء، وهتك الحرمات، والغل على أهل الإسلام، وعن هذه المقالة خرجت الخوارج وسفكت دماء المسلمين واستطالوا على حرمات المسلمين وصار في قلوبهم غل على أهل الإسلام المخالفين لهم، وعن هذه المقالة قاتلوا أصحاب الرسول ﷺ، وقتلوا عليَّ بن أبي طالب وكفّروا المسلمين بالكبائر من الذنوب، بل بما يرونه من الكبائر، وجعل كثير من الخوارج أو أكثرهم دار مخالفيهم من المسلمين دار حرب، مع ما عرفوا به من تعظيم الحرمات وكثرة القراءة والصلاة والصيام والصبر والعفاف كما وصفهم الرسول ﷺ فيما تواتر عنه وفيها قوله: "تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وقراءتكم مع قراءتهم"[(١)].

وعن هذه المقالة أظهرت المعتزلة ما ادعوه من الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر وهو من أصولهم المعروفة، وكفروا جمهور مخالفيهم في الأصول، وسوغ كثير من

(١) رواه البخاري (٣/٣٥٣) رقم (٥٠٥٨)، مسلم (٢/٦٠٩) رقم(١٠٦).

أعيانهم لمن والاهم من السلاطين قتل من خالفهم في بعض مقالاتهم، واستطالوا على مخالفيهم من المسلمين بالذم والطعن ولا سيما طعنهم في أهل السنة والحديث، وهذه المقالة في الأسماء هي أصل نبوغ المعتزلة، فإن واصل بن عطاء الغزال وهو أول رجالهم المعروفين كان يتكلم بهذا الأصل وكان ذلك في أيام دولة بني أمية زمن عبدالملك بن مروان وهشام بن عبدالملك، وكان واصل هذا تلميذاً للحسن البصري يقرأ عليه ثم اختلف معه في هذه المقالة ثم شرع مذهبه في الصفات والقدر، وكان يقول في الصفات بالنفي على ما عرف عند المعتزلة من بعد لكنه كان يعتبر ذلك بأصول ظاهرة من الكلام، وأن القول بثبوت الصفات يوجب تعدد القدماء، وأن من أثبت صفة قديمة فقد أثبت إلهين، ثم تغلظ تحصيل أصحابه لهذا المذهب من بعد، وأخص من نظم المذهب على الإغلاق أبو الهذيل العلاف ثم تفرعت طرقهم بعده على نحو عشر طرق.

وتكلم واصل بن عطاء في القدر على طريقة نفاة القدر من القدرية، وإن كان واصل يقول: بالعلم الشامل، وينفي خلق الباري ومشيئته لأفعال العباد، وكلامه في القدر فوق كلامه في الصفات، وقوله في مسألة الأسماء بالمنزلة بين المنزلتين أظهره بعد مقالة الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر، وظهور مقالة المرجئة أنه مؤمن فصار يرى أنه توسط بين القولين فذكر هذه المنزلة وهي فرع عن قوله في مسمى الإيمان عند التحقيق[1]، والمرجئة في مسمى الإيمان طوائف، ذكر الأشعري أن عدتهم ثنتا عشرة طائفة[2]، وهم في الجملة يجعلون مرتكب الكبيرة مؤمناً، ولا يقولون: إن الإيمان يزيد وينقص، فلا يكون ناقص الإيمان مع قولهم: إنه فاسق، وعن هذه المقالة التي تقلدها المرجئة شاع في كثير من أهل الإسلام إسقاط الحرمات وعدم تعظيم الشريعة وأمن العبد بوائقه، والمرجئة من أجهل الناس بحدود الشريعة، وعصمها، ومقام أحكامها، فإن سائرهم لا يعتبرون الأعمال الظاهرة داخلة في مسمى الإيمان، وإن كان ما هو من الإرجاء صار مزلة أقدام لكثير من الفضلاء الذين لهم مقام علم وديانة.

---

(١) الملل والنحل (١/٤٦ـ ٤٩).

(٢) المقالات (١/٢١٣ـ ٢٢٣).

وأصناف المخالفين لأهل السنة والحديث يعتبرون في هذه المقالة مجملات من القرآن، مع ما يتحصل لهم من الأدلة النبوية المختصة بما يقدمونه من المقالات فيأخذون من السنة ما يحصل قولهم، ويتأولون خلافه أو يطعنون فيه بما أحدثوه من الطرق المبتدعة في الإسلام.

وفي الجملة فباب الأسماء والأحكام يُقْصدُ به بيان أسماء الإيمان والدين وما ينافي ذلك من القول في المؤمن، والفاسق، والكافر، والمرتد، وأحكام هؤلاء في الآخرة والمقصود في هذا المقام ذكره ما يختص بأهل الكبائر من المسلمين من جهة أسمائهم وأحكامهم، والذنوب منها ما هو كبائر ومنها ما هو صغائر، والكبائر منها ما هو كفر، ومنها ما هو دون ذلك، هذا الذي جاء في الكتاب والسنة وأجمع عليه الصحابة.

وانقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر هو قول جماهير المسلمين، فهو مذهب الصحابة وأتباعهم سلف الأمة وأئمتها، وقد حكى الإجماع غير واحد من أهل العلم وهذا القول هو صريح الكتاب والسنة المتواترة[1]، وهو أحد قولي المرجئة، كما ذكره الأشعري في المقالات[2]، ومذهب المعتزلة[3]، وقول طوائف من الخوارج[4].

وذهب بعض أهل المقالات إلى أن الذنوب كلها كبائر، وهذا قول طائفة من متكلمة الأشعرية، بل هو المشهور عند أكثر متكلميهم، وهو قول القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني وأبي المعالي الجويني، ولم يعتبر في إرشاده غيره قال: "المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة، إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها . . ."[5]، وحكاه ابن فورك مذهباً للأشعرية ومثله عبدالقاهر

---

(١) الداء والدواء لابن القيم (١٧٠)، مدارج السالكين (١/٣١٥).

(٢) المقالات (١/٢٣٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار بن أحمد (٦٣٢ــ ٦٣٣)، المقالات للأشعري (١/٣٣٢).

(٤) المقالات للأشعري (١/١٦٨، ١٧٠، ١٩٧)، الملل والنحل للشهرستاني (١/١٢٢).

(٥) الإرشاد (٣٩١).

البغدادي[1]، والتحقيق أنه ليس مذهباً لسائر الأشعرية، بل هو أحد القولين عندهم وفي مذهبهم نزاع وتردد[2]، وذكر عبدالجبار بن أحمد أنه قول الخوارج[3]، والصواب أنه قول لطوائف منهم وفي قولهم خلاف بينهم[4].

وهذا القول الثاني غلط بالكتاب والسنة والإجماع[5]، فإن الله ذكر الذنوب على هذين الوجهين، قال تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾**[6]، وقال: **﴿والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش﴾**[7]، وقوله: **﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم﴾**[8]، وقوله: **﴿ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها﴾**[9]، وقوله: **﴿وكل صغير وكبير مستطر﴾**[10]، وكذلك أحاديث الرسول ﷺ موافقة للقرآن كما في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: "الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن إذا اجتنبت الكبائر"[11] وفي حديث أبي بكرة المرفوع: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر"[12] متفق عليه.

---

(١) انظر أصول الدين للبغدادي (٢٦٨- ٢٦٩)، لوامع الأنوار للسفاريني (٣٦٥/١)، فتح الباري (٤٠٩/١٠- ٤١٠).

(٢) انظر شرح المقاصد (١٤٨/٥)، شرح الجوهرة (١٧٤).

(٣) شرح الأصول الخمسة (٦٣٢).

(٤) المقالات للأشعري (١٦٨/١، ١٧٠، ١٩٧)، الملل والنحل (٢٢/١).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٦٥٦/١١، ٦٥٧)، مدارج السالكين (٣١٥/١- ٣١٦).

(٦) النساء: آية ٣١.

(٧) الشورى: آية ٣٧.

(٨) النجم: آية ٣٢.

(٩) الكهف: ٣٢.

(١٠) القمر: أية ٣٥.

(١١) صحيح مسلم (١٧٦/١) رقم (٧٣٣).

(١٢) البخاري (٢٥١/٢) رقم (٢٦٥٤)، صحيح مسلم (٩١/١) برقم (٨٧).

وبعض المتأخرين يرون أن الخلاف لفظي، كما قاله السفاريني في لوامعه[1] وذكره الحافظ ابن حجر عن قوم، وصوّب أنه معنوي[2].

والصواب أن من جعل الذنوب كلها كبائر فقوله بدعة مخالف للنصوص وإجماع السلف، ثم المخالف إن كان غلطه لفظاً ومعنى فهو بدعة قولية عقدية، وإن كان غلطه في اللفظ والاسم، دون المعنى فهو بدعة قولية، وهما طريقان عند المخالفين.

والمحصل أنه بدعة إما لفظاً ومعنى، أو هو من بدع الألفاظ.

ومما يعلم أن نسبة القول بأن الذنوب ليس فيها صغيرة إلى ابن عباس غلط عليه ووجه الاشتباه أنه جاء عنه قوله: "كل ما نهى الله عنه فهو كبيرة"، وهذا عنه جوابان أحدهما: ما ذكره القرطبي قال: "ما أظنه يصح عن ابن عباس لأنه مخالف لظاهر القرآن في الفرق بين الصغائر والكبائر"، إلا أن هذا الجواب فيه نظر، لأن الرواية عن ابن عباس ثابتة فقد جاء هذا عنه بسند على شرط الشيخين كما يقوله ابن حجر، والجواب الثاني: أن يقال: مقصوده ما نهى عنه بخصوصه وهو الذي اقترن به ذم أو وعيد، لأن قوله مطلق وجاء عنه ما يقيده فيحمل المطلق على المقيد، فقد روى ابن أبي حاتم بسند لا بأس به إلا أن فيه انقطاعاً، وجاء وصله من وجه آخر قوله: "كل ذنب ختمه الله بالنار أو غضب أو لعنة أو عذاب فهو كبيرة"[3].

ثم اختلف جمهور المسلمين الذين عدوا الذنوب صغائر وكبائر في حد الكبيرة على أقوال، وقد ذكر أرباب المقالات ومن تكلم في أصول الدين مقالات الطوائف في هذا المورد.

قال القاضي عبدالجبار في شرح الأصول: "الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققاً أو مقدراً"[4]، وقال قوم من المعتزلة: كل ما أتى

---

(١) لوامع الأنوار (٣٦٥/١).

(٢) فتح الباري (٤١٠/١٠).

(٣) انظر فتح الباري لابن حجر (٤١٠/١٠).

(٤) شرح الأصول (٦٣٢).

فيه الوعيد فهو كبيرة، وما لم يأت فيه فهو صغيرة[1]، وقال قوم منهم: كل ما أتى فيه الوعيد أو كان مثله في العظم فهو كبيرة، وما لا فيجوز كونه صغيرة أو كبيرة، وقال جعفر بن مبشر: كل عمد كبيرة، وكل مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو كبيرة[2]، وكذا جمهور الطوائف في قولهم اضطراب، وتردد في حد الكبيرة، ومن مقالة الخوارج في هذا أن الكبيرة كل ما عظم من المعصية فترتب على ارتكابها وعيد في القرآن أو السنة الصحيحة[3].

وفي الجملة فإن جمهور ما ذكره المخالفون للسلف إما أن يكون حدا مبتدعا أو هو صواب قاصر، فلا يكون موافقا لمورد سائر النصوص كهذا الذي ذكره الخليلي وغيره.

والأقوال المضافة لأئمة السنة والجماعة في الكبيرة كثيرة ويقع بينها اختلاف تنوع أو خلاف لفظي، وليس بينها خلاف تضاد، وقد وقفت على نحو ثلاثين قولاً مضافة إلى أعيان الأئمة، وهذا الاختلاف جعل طائفة من أصحاب الأئمة المنتسبين للسنة والجماعة ممن له أخذ بمقالات المتكلمين يقول: إن الضابط متعذر، ولهذا قال عز الدين ابن عبد السلام: لم أقف لأحد من العلماء على ضابط[4]، وقال من قال: إن حد الكبيرة مبهم[5].

ومثل هذه المقالات المتأخرة التي قالها من قالها من المتكلمين والمنتسبين إلى السنة والجماعة من أصحاب الأئمة ليست من المقالات المحققة، بل بيان الكبائر ظاهر في كلام الله ورسوله، فإن الرسول ﷺ سمى طائفة من الكبائر فدل على أن الكبائر هو ما كان كذلك مما سماه الرسول كبيرة أو لم يسمه مما يوافقه في الحكم، فإن الشريعة لا تفرق

(١) المقالات (١/٣٣٢).

(٢) المقالات (١/٣٣٢).

(٣) الحق الدامغ للخليلي (١٨٧).

(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام (١/٢٢)، وانظر لوامع الأنوار للسفاريني (١/٣٦٥).

(٥) ذكره ابن تيمية عن قوم، الفتاوى (١١/٦٥٧).

بين المتفقات كما في قوله تعالى: **﴿أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾**[1].

وفي الجملة فمن ظن أن حد الكبيرة مبهم غير معلوم كما قاله من قاله من أرباب النظر[2]، فقط غلط في هذا المقام وخالف الكتاب والسنة وآثار السلف، ومثل هذا إنما أخبر عن نفسه، والمنع لا يرد على الحد في مورد الإمكان لكونه تحكماً، والآثار المنقولة عن أعيان السلف في الكبيرة جمهوره من التفسير بالنوع والمثال، وليس المقصود منه الحد الذي يذكره أصحاب المنطق والنظر من المتكلمة والأصولية، ويقولون: شرطه أن يكون جامعاً مانعاً، ويعنون جمعه أفراد المحدود وشمولها، ومنعه دخول غيرها فيه ومثل هذا ليس مشهوراً في كلام السلف فيما يذكرونه من تفسير القرآن والحديث، فإن الغالب على أقاويلهم في تفسير المجمل والمشترك التفسير بالنوع والمثال، وعن هذا وهذا اختلف النقل عن أعيان السلف في تفسير القرآن كما يذكره محمد بن جرير الطبري وأمثاله ممن يذكرون أقوال السلف في تفسير الآيات، كالبغوي وابن أبي حاتم والقرطبي وابن عطية وابن كثير وغيرهم، وجمهور هذا المنقول عنهم في هذه الأحرف كذلك وإن كان يقع في أقوالهم ما هو من اختلاف التضاد، وهذا يكثر في موارد الأحكام ومثل هذا يوجبه السياق، والاقتضاء، والاشتراك، والتقدم، والتأخر، وأمثال ذلك.

وهذا التحصيل يعلم به أن معاني القرآن جمهورها متفق عليه بين السلف في نفس الأمر، واختلاف التنوع والمثال يوجب هذا المعنى، ومورد الاختلاف المحقق دون هذا مما هو ليس مما يثبت به الأصول ومقاصد الشريعة وقواعدها، فإن أصول الدين، ومقاصد الشريعة وقواعدها محكمة في كلام الله ورسوله، ولهذا صار من تكلم بخلاف ما عليه أئمة السلف في هذا من أهل البدع التي ذمها الرسول ﷺ، فإن من خرج عن محكم كلام الله ورسوله، فقد خرج عن هدي الرسول، ومن خرج عن هديه فقد خرج إلى المحدثات والبدع، ولهذا كان الرسول ﷺ يقول في مقدمة خطبه: "أما بعد فإن خير

(١) سورة النساء: آية ٨٢.

(٢) ذكره ابن تيمية عن قوم، الفتاوى (٦٥٧/١١).

الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة"، أخرجه مسلم في صحيحه من حديث جابر بن عبدالله[1]، والمحكم هو المتبين في نفسه، ولهذا تلازم تركه وترك سبيل المؤمنين في قوله تعالى: ﴿**ومن يشاقق الله والرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً**﴾[2].

والمقصود هنا التبيُّن بما هو معتبر في ذكر الشريعة وهو المجمع عليه بين السلف وليس فرض الاحتمال في الدلالة يخرج النصوص عن أحكامها فإن هذا من الأمور الإضافية، فإن أئمة الكلام وكثيراً من أصناف النظار صاروا يوردون من موجبات الاحتمال في كثير من الأدلة القرآنية والنبوية ما يجعلها عندهم من المتشابه، ثم يذكرون ذم الله من اتبع المتشابه، وأمره سبحانه بتأويله أو تفويضه، وعن هذه الطريقة صار جمهور متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية وغيرهم يعظمون أو يصححون طريقة التأويل وطريقة التفويض في صفات الله، ويتابعهم في هذا كثير من المتأخرين من أصحاب الأئمة من الفقهاء وشراح الحديث والأصولية.

والمقصود أن كبائر الذنوب معلومة في كلام الله ورسوله، وهذا هو الذي عليه السلف والأئمة وإذا استعمل الحد في ذكرها، قيل: كل ذنب فيه حد في الدنيا أو نفي إيمان أو قيل في صاحبه: ليس منا، أو فيه وعيد خاص في الآخرة كالوعيد بالنار، وقوله: لا يدخل الجنة، وكذلك ما فيه غضب أو لعن أو ذم خاص بمثل هذا[3]، وهذا الضابط هو محصل أقوال أئمة السلف وهو أسلم الحدود من المعارضة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا الضابط يسلم من القوادح الواردة على غيره"[4]، وذكر أنه أمثل الأقوال لأوجه:

---

(١) تقدم تخريجه (ص٩).

(٢) سورة النساء: آية ١١٥.

(٣) انظر في الحد الفتاوى لابن تيمية (١١/٦٥٠ـ ٦٥٢).

(٤) الفتاوى (١١/٦٥١).

أحدها: قال: "أنه المأثور عن السلف بخلاف تلك الضوابط، فإنه لا تعرف عن أحد من الصحابة والتابعين والأئمة وإنما قالها بعض من تكلم في شيء من الكلام أو التصوف بغير دليل شرعي"[1]، ونحو هذا الضابط جاء عن ابن عباس وأحمد بن حنبل وأبي عبيد وغيرهم[2].

الثاني: أن قوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**﴾[3] يدل عليه فإن كل من استحق وعيداً في الآخرة، أو حداً في الدنيا خارج عن هذا الوعد، إذ لو كان كذلك لم يكن له ذنب يستحق أن يعاقب عليه، وصاحب الحد له ذنب يستحق العقوبة عليه ومثله صاحب الوعيد.

الثالث: أن هذا الحد متلقى من خطاب الشارع بخلاف غيره، ومقصود شيخ الإسلام في هذا أن غيره مركب.

الرابع: أن هذا الحد يطرد، فيفرق به بين الكبائر والصغائر.

إلى غير ذلك من أوجه التصحيح لهذه الطريقة[4].

واستعمل نحو طريقة شيخ الإسلام الذهبي فيما صنفه في الكبائر[5].

وفي الجملة فإن النزاع بين أهل القبلة في اسم مرتكب الكبيرة ليس موجبه الاختلاف في حد الكبيرة، فإن جمهور الكبائر المنصوصة مجمع عليها بين المسلمين، وإن كانت الخوارج وأمثالها من المعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة قد يعتبرون في هذا الباب في الاسم والحكم بما يعلم في الشريعة أنه ليس من الكبائر، فإنهم من أغلظ الطوائف على مخالفيهم بما يعتبرونه في أصلهم هذا، فضلاً عما يعتبرونه من موجب المفارقة في المقالات، بل هذا شائع في أكثر مخالفي السلف، فإنهم يعتبرون من الكبائر العلمية ما

---

(١) الفتاوى (١١/٦٥٠ـ ٦٥٧).

(٢) انظر قول ابن تيمية مفصلاً في الفتاوى (١١/٦٥٠ـ ٦٥٧).

(٣) سورة النساء: آية ٣١.

(٤) انظر قول ابن تيمية مفصلاً في الفتاوى (١١/٦٥٠ـ ٦٥٧).

(٥) الكبائر للذهبي (٧ـ ٨)، وانظر مقالات السلف في الكبيرة في مدارج السالكين لابن القيم (١/٣٢٠ـ ٣٢٧)، فقد نقل بضعة عشر قولاً.

محصل أقوال أهل القبلة في اسم مرتكب الكبيرة

ليس هو كذلك في الشريعة، ومحصل أقوال أهل القبلة في اسم مرتكب الكبيرة أربعة أقوال:

القول الأول: وهو المقالة المأثورة عن أئمة السلف أهل السنة والحديث: أنه مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ويقولون: هو مؤمن ناقص الإيمان، ولا يسلبونه اسم الإيمان بالكلية، ولا يعطونه اسم الإيمان بالكلية.

هذا مجمل قول السلف وهو الموافق للنصوص من القرآن والحديث، وهم بهذا مخالفون للخوارج والمعتزلة والمرجئة، فإنه قولهم: "مؤمن" مخالف لقول الخوارج والمعتزلة، وقولهم: "ناقص الإيمان" مخالف لطوائف المرجئة، ولهذا كان هذا الحرف أجمع في إبانة مذهب السلف من قول: مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فإن مثل هذا يطلقه جمهور المرجئة، إذ لا تصريح فيه بنقص الإيمان، وهذا المذهب الذي عليه السلف هو صريح القرآن والحديث، وليس في المنقول والمعقول ما يقتضي مخالفته، فإن الله قال: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان**﴾[1] فخاطبهم الله بالإيمان، وفيهم القاتل والمقتول[2]، وبين سبحانه أن القاتل عمداً وأولياء الدم إخوة، والأخوة هنا بالجزم هي أخوة الإيمان المذكورة في قوله: ﴿**إنما المؤمنون إخوة**﴾[3]، فإن القتل يقع تارة في محل يتعذر فيه فرض أخوة غير الإيمان، فإنه يقع بين القوم والأبعدين.

ومثله قوله تعالى: ﴿**لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها**﴾[4]، ومرتكب

---

(١) البقرة: آية ١٧٨.

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٢٨٠)، الفتاوى (٣/١٥١)، لوامع الأنوار (١/٣٦٨).

(٣) سورة الحجرات: آية ١٠.

(٤) البقرة: آية ٢٥٦.

الكبيرة مؤمن بالله، وقد كفر بالطاغوت، وهذا إبطال لقول الوعيدية[1]، وقوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[2].

ولو كانت الكبائر توجب الكفر كما تقول الخوارج أو تعدم الإيمان كما تقول المعتزلة لما كان هنا مناسبة للتعليق بالمشيئة، فإنها مجزوم بها على هذا التقدير، ولهذا لم يعلق الشرك بالمشيئة لكونه مجزوماً بحكمه، ويتعذر حملها على التائب، لأن التفريق بين الشرك وغيره ينافيه، فإن التائب تقبل توبته من الشرك أو غيره[3]، وقوله: **﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾**[4]، فيقال للخوارج والمعتزلة: أتأمرون الزاني والسارق بالصلاة أم لا؟ فإن قالوا: لا، فقد خالفوا الإجماع المعلوم من الدين بالضرورة وإن قالوا: نعم، تناقضوا، ذكره أبو محمد ابن حزم[5]، وعلى هذه الطريقة يقع الاستدلال بقوله تعالى: **﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾**[6]، وقوله: **﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾**[7]، كما ذكره أبو محمد ابن حزم[8].

وقوله تعالى: **﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾**[9]، فصح إيمانهم مع تركهم الهجرة وهي واجبة، وتخصيص الآية بالمعذور لا دليل عليه[10]، بل الآية تنافيه.

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/٢٨٤).

(٢) النساء: آية ٤٨.

(٣) الإيمان للقاضي أبي يعلى (٣٢٦)، التمهيد لابن عبدالبر (١٧/٦١)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٤٨٤).

(٤) النساء: آية ١٠٣.

(٥) الفصل (٣/٢٨٥).

(٦) المائدة: آية ٢٧.

(٧) البقرة: آية ٢٤١.

(٨) الفصل (٣/٢٨٥ـ ٢٨٧).

(٩) الأنفال: آية ٧٢.

(١٠) الإيمان لأبي يعلى (٣٦٦).

وقوله: ﴿**فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين**﴾[1] صريح في أن أصل الإيمان والأخوة في الدين تثبت بتحقيق أصول الدين، وذكر أبو محمد ابن حزم أن الآية صريحة أن من أسلم وصلى وزكى فهو من إخوان المؤمنين[2]، وقوله: ﴿**ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾[3]، وهذا من أبين أدلة القرآن في الرد على أصناف المخالفين، فإن قوله: ﴿**ولكن الله حبب إليكم الإيمان**﴾، رد على أصناف المرجئة، لأن الله لم يفصل في اسم الطاعات، بل ذكرها باسم واحد وهو الإيمان، فدل على أن سائر المشروعات الظاهرة والباطنة من الإيمان، والآية يقصد بها التفصيل للماهيات، ولهذا لما ذكر المخالفة ذكر تقسيمها لكونها منقسمة، فقال: ﴿**وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾، وهذا الحرف من الآية رد على الخوارج والمعتزلة، فإن الله فرق بين الكفر والفسوق والعصيان مما يدل على اختلاف اسم وحكم مرتكبها، والآية صريحة في أن مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنه مؤمن ناقص الإيمان، فإن الكفر عدم الإيمان بإجماع المسلمين، والإيمان والكفر المذكور في الآية لا يجتمعان بإجماع المسلمين، فدل على أن الفسوق والعصيان مما يجتمع مع ما هو من الإيمان، فإن الفسوق والعصيان غير الكفر بصريح الآية، والكفر عند المسلمين عدم الإيمان.

وقوله: ﴿**ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله**﴾[4]، فذكر سبحانه أن الذين أورثوا الكتاب يقع فيهم ظالم لنفسه، وهذا يوجب نقص الإيمان وثبوت أصله[5]، والظالم لنفسه هو صاحب الكبيرة الذي لم يتب منها، فإن التائب لا يسمى باسمه قبل التوبة، وإلا لسمى من أسلم عن الشرك مشركاً، وهذا ممتنع في الشرع والعقل، وليس هو صاحب الصغائر

---

(١) التوبة: آية ١١.

(٢) الفصل (٣/٢٨٧).

(٣) الحجرات: آية ٧.

(٤) فاطر: آية ٣٢.

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/٤٨٥).

التارك للكبائر، فإن هذا تكفر صغائره بالإجماع، وهو صريح القرآن **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾**[1]، ومن ترك الكبائر وقصر في الفضائل وأتى بالواجبات، فهذا المقتصد في الآية، وقوله تعالى: **﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾**[2] فدل على أن في المسلمين من ليس عدلاً مع إسلامه، وبإجماع المسلمين أن المسلم لابد أن يكون معه أصل الإيمان.

ومثله قوله: **﴿وصالح المؤمنين﴾**[3]، ذكرها أبو محمد ابن حزم[4]، وقوله: **﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون﴾**[5]، وهذه الآية وأمثالها من آيات الحدود في القرآن كقوله: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيدهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله﴾**[6] من أصرح الآيات في إبانة قول السلف في اسم وحكم مرتكب الكبيرة، فإن الزنا والسرقة من الكبائر بإجماع المسلمين، وفيها الحد، ولو كانت الكبائر كفراً لوجب قتل كل زانٍ وسارق، وهذا معارض للقرآن، ولو كانت كفراً لكان الزاني والسارق وأمثالهما مرتدين، والمرتد يقتل بإجماع المسلمين، وفيه حديث ابن عباس الذي رواه البخاري في صحيحه: "من بدل دينه فاقتلوه"[7].

فلا يكون مرتكب الكبيرة كافراً، وليس هو قد عدم الإيمان، فإن تقدير الكبيرة بحد دون القتل هو لحرمة الإسلام، خلافاً للمعتزلة، وليس هو من أهل الإيمان المطلق كما تقول المرجئة، فإن أهل الإيمان لا ترد شهادتهم، وقوله: **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، إنما**

---

(١) سورة النساء: آية ٣١.

(٢) الطلاق: آية ٢.

(٣) التحريم: آية ٤.

(٤) الفصل (٤٨٧/٣).

(٥) النور: آية ٤.

(٦) سورة المائدة: آية ٣٨.

(٧) تقدم تخريجه (ص٣٠).

المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم﴾[1]، فوصف الطائفتين القاصدة والباغية بالإيمان مما يدل على أن البغي لا ينفي اسم الإيمان، ويتعذر حملها على اعتبار حالهم بعد توبتهم، فهذا تحكم في تأويل القرآن[2].

وهذه الآية من أخص ما يذكره أهل السنة في دفع مقالة الخوارج والمعتزلة، وهي تدل على إبطال قول المرجئة كذلك، فإن أهل الإيمان المطلق لا تحل مقاتلتهم، وقوله: **﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زانٍ أو مشرك وحرم ذلك على المؤمنين﴾**[3]، مبطل لقول الخوارج، فإن الله فرق بين الشرك والزنا، والشرك هو الكفر، ويبطل قول المعتزلة أن الكبيرة توجب عدم الإيمان، فإن عدم الإيمان كفر ولهذا فإن المعتزلة تسلم أن من ترك الشهادتين ولو لم ينتحل عبادة معينة كافر، مما يحقق أن مقتضى صريح المنقول وقاطع المعقول أن عدم الإيمان كفر، وهي إبطال لقول المرجئة، فإن الله فرق بين الزاني والزانية، والمؤمنين فقال: **﴿وحرم ذلك على المؤمنين﴾** أي النكاح فدل على أن الزاني والزانية لا يدخلان في اسم الإيمان المطلق، بل إيمانهم ناقص ولا يسلبون مطلق الاسم، لأن سلبه كفر والله فرق بينهم وبين المشركين.

وكذا قوله في كفارة القتل: **﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾**[4]، ولو أعتق عاصياً أجزأ بالإجماع[5]، إلى أمثال ذلك من دلالة القرآن.

الغرض من ذكر بعض الأدلة مع عدم لزومها في المقام

وليس المقصود هنا ذكر مقام الاستدلال لقول أهل السنة على التفصيل، فإن هذا مقام يطول ذكره، والمقصود هنا ذكر المقالات مجملة، وإنما قصد بهذه الإشارات القرآنية إبانة أن القرآن فيه بيان مفصل لاسم وحكم أهل الكبائر، وليست دلالته مجملة، فإن هذا الأصل هو أول أصل تنازع فيه المسلمون، وقد ظن كثير من المتأخرين

---

(١) الحجرات: الآيتين ٩ـ ١٠.

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٢٨٠)، الفتاوى لابن تيمية (٣/١٥١، ٧/٤٨٣)، الإيمان للقاضي أبي يعلى (٣٦٧)، لوامع الأنوار (١/٣٦٨).

(٣) النور: آية ٣.

(٤) النساء: آية ٩٢.

(٥) الفتاوى (٧/٦٧١).

أن موجب النزاع أن هذا الباب مجمل ذكره في القرآن، وربما أطلق بعضهم: أنه من المتشابه في القرآن، وهذا قول من لم يقدر القرآن حق قدره، وهكذا كل من ظن أن شيئاً من أصول الدين لم يقع ذكره في القرآن إلا متشابها، فهذا من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع الصحابة والأئمة.

وكثير من هؤلاء معتبرهم ما ذكره المنازعون للسلف في هذا الباب من الاستدلال بالآيات المجملة من القرآن، وهذا معروف ومتواتر في طريقة المخالفين للسلف، فإنهم إذا اعتبروا دلالة النصوص اعتبروا المجمل والمطلق، وعن هذا اتخذ الخوارج قولهم في أصحاب الكبائر، وهم أول من نازع السلف في هذا، فإنهم كانوا يستدلون بمثل قوله: **﴿إنك من تدخل النار فقد أخزيته﴾**[1]، **﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾**[2]، كما جاء ذلك في حديث يزيد الفقير الذي رواه مسلم[3]، وكقوله: **﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾**[4]، ومثل استدلالهم بمطلق القرآن كقوله: **﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾**[5]، وقوله: **﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾**[6].

والمقصود أن القرآن فيه إبانة سائر أصول الدين، وكذلك سنة الرسول ﷺ لكن طوائف من المخالفين للسلف ينتحلون طرقاً يطعنون بها فيما رواه أهل الحديث عن الرسول ﷺ ليست هي من معتبر أئمة هذا الشأن القائلين في العلل وأوجه رد الحديث.

وفي الجملة فمذهب السلف في اسم مرتكب الكبيرة هو مقتضى المنقول والمعقول فهو الموافق للمتواتر في الكتاب والسنة، وليس في شيء من القرآن والحديث ما يقتضي مخالفته، وكذلك النظر المعتبر يوجب قول السلف، وهذا من أوجه ذكرها فضلاء

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٢.

(٢) سورة السجدة: آية ٢٠.

(٣) رواه مسلم (١/١٥٢) رقم (١٩١).

(٤) سورة النساء: آية ١٤.

(٥) سورة النساء: آية ٩٣.

(٦) سورة النساء: آية ١٠.

المحققين في هذا الباب كأبي محمد ابن حزم[1]، وأبي عمر ابن عبدالبر[2]، والقاضي أبي يعلى من أصحاب أحمد[3]، وأبي العباس ابن تيمية[4]، وغيرهم.

وفي كلام أئمة السنة كأحمد بن حنبل وأبي حاتم وأبي زرعة ومحمد بن إسماعيل البخاري والشافعي وقبلهم مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وأمثالهم من أوجه الاستدلال والاعتبار ما يطول ذكره، ذكره عنهم المصنفون في أصول أهل السنة كاللالكائي وابن خزيمة والآجري وابن أبي عاصم والخلال وابن بطة وغيرهم.

ومما يعلم أن قول السلف في اسم مرتكب الكبيرة إجماع محفوظ بينهم، وليس هو من موارد النزاع بين السلف، والمقصود هنا درء ما ذكره كثير من المتأخرين حيث يعدون في المقالات في هذا الباب مقالة تحكى عن الحسن البصري من أعيان أئمة التابعين، يميزونها عن مقالة جمهور السلف، كما في طريقة أبي محمد ابن حزم[5] والقاضي أبي يعلى من أصحاب أحمد[6]، وطائفة من أصحاب الأئمة، واتخذ كثير من المتكلمة هذا اختلافاً بين السلف فصاروا يحكون قول الجمهور وقول الحسن، كما هي طريقة عبدالجبار بن أحمد من المعتزلة[7]، والإيجي صاحب المواقف من أصحاب الأشعري[8]، والتفتازاني في شرح المقاصد[9].

والتحقيق أن هذا ليس اختلاف تضاد بين الحسن والجمهور من السلف والحسن لا يقول: أنه لا يسمى فاسقاً، ولا أنه لا يسمى مؤمناً ناقص الإيمان، ولا أنه ليس مسلماً إلى أمثال ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ما يروى عن الحسن البصري

---

(١) انظر الفصل لابن حزم (٣/٢٧٣ـ ٢٩١).

(٢) انظر التمهيد (١٧/١٤ـ ٢٧).

(٣) انظر الإيمان لأبي يعلى (٣١٣ـ ٣٩٢).

(٤) انظر الفتاوى (٧/٤٨٦ـ ٤٨٧).

(٥) انظر الفصل (٣/٢٧٣).

(٦) انظر الإيمان (٣٢٤).

(٧) انظر شرح الأصول الخمسة (٧١٤).

(٨) انظر المواقف (٣٨٩ـ ٣٩١).

(٩) انظر شرح المقاصد (٥/٢٠٠).

ونحوه من السلف أنهم سموا الفساق منافقين، فجعل أهل المقالات هذا قـــولاً مخالفـــاً للجمهور إذا حكوا تنازع الناس في الفاسق الملي، هل هو كافر أو فاسق ليـــس معـــه إيمان، أو هو مؤمن كامل الإيمان، أو مؤمن بما معه من الإيمان، فاسق بما معه من الفســق أو منافق؟ والحسن رحمه الله لم يقل ما خرج به عن الجماعة . . ." [1].

ومقصوده أن النفاق ليس واحداً ولهذا قال: "لم يكن المتهمون بالنفاق نوعاً واحداً بل فيهم المنافق المحض وفيهم من فيه إيمان ونفاق، وفيهم من إيمانه غالب، وفيه شعبة من النفاق . . ." [2]، وقال: "النفاق كالكفر نفاق دون نفاق، ولهذا كثيراً ما يقال: كفـــر ينقل عن الملة، وكفر لا ينقل عن الملة، ونفاق أكبر ونفاق أصغر . . ." [3]، وفي مناظرة الإمام ابن تيمية لابن المرحل، قال ابن المرحل: "الحسن البصري يسمي الفاسق منافقـــاً وأصحابك لا يسمونه منافقاً"، قال في جوابه: "بل يسمى منافقا النفـــاق الأصغـــر، لا النفاق الأكبر"، ثم قال: "فإنه ــ أي النفاق ــ في الشـــرع إظـــهار الديـــن وإبطـــان خلافه . . . ثم إبطان ما يخالف الدين إما أن يكون كفراً، أو فسقاً . . ." [4]، فـــهذه طريقة ابن تيمية في درء هذا الإيراد.

ويمكن أن يقال: الحسن ومن وافقه ممن حكي عنه تسمية الفاسق منافقاً لا ينـــازع في سائر ما أثر عن الأئمة من تسميته فاسقاً، وأنه ناقص الإيمان، وأنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وأنه مسلم وأن الكبيرة لا تخرجه عن مسمى الإيمان والإسلام، فإن المنـــازع في هذا هم أهل البدع، والحسن البصري من أشد الناس على المخالفين في هـــذا البـــاب وتسميته له منافقاً لا يقصد به سلب الإيمان عنه، فعن هذا فارقته المعتزلة، فإن واصـــل ابن عطاء الغزال مقدم المعتزلة كان يختلف إلى الحسن حتى خالفه واصل هذا وســـلب الفاسق اسم الإيمان، واعتزل الحسن ومجلسه، ولو كان الحسن يقول هو منـــافق علـــى معنى سلبه مطلق الإيمان لكان قوله أشد من قول واصل بن عطاء وأمثاله من المعتزلة.

---

(١) الفتاوى (٧/٥٢٤).

(٢) الفتاوى (٧/٥٢٣).

(٣) الفتاوى (٧/٥٢٤).

(٤) الفتاوى (١١/١٤٠ــ ١٤٥).

والمقصود أن الحسن يقول بقول السلف، وهذا محل ظهور ولزوم، وأما اختصاصه بأنه يسمي الفاسق منافقاً، فيقال: الشريعة سمت بعض الفسق نفاقاً، كما في الصحيحين عن عبدالله بن عمرو: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً . . ."[1] وقوله: "آية المنافق ثلاث . . ."، كما في الصحيحين عن أبي هريرة[2] وأمثال ذلك فهل هذا يقال في هذا المورد أم في سائر الفسق، هذا محل اجتهاد وليس هو اختلاف في أصل الباب الذي يقصد عند ذكر مقالات الطوائف، وإن كان الصواب هنا أنه لا يسمى بالنفاق في سائر موارد الفسق إلا ما سمته الشريعة، ومثله الكفر الذي هو دون الكفر بالله، كقوله ﷺ كما في الصحيح: "اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت"[3]، وقوله كما في الصحيح عن جرير بن عبدالله: "أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم"[4]، وأمثال ذلك مما سماه الشارع كفراً وليس هو الكفر بالله، وهو الذي قال فيه كثير من السلف: كفر دون كفر، ويقول طائفة من الفقهاء والشراح الكفر الأكبر والكفر الأصغر، وهذا مما يستعمله طائفة من المتأخرين من أهل السنة.

والمقصود أن هذا الفسوق الذي سمته الشريعة نفاقاً، أو كفراً يُقصر مورده على مورد الشريعة، فإن باب الأسماء هو من حكم الله والشريعة تفرق بين مورد الأسماء بمعتبر قدر المعاصي، وحِكَم الشريعة كما في الصحيح عن ابن مسعود: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[5]، وتسمية الشريعة بالأسماء المختصة لما هو من الفسق يعتبر فيه قدر الذنب، ومناسبته لمورد هذا الاسم، وعن هذا وهذا امتنع طرد ذلك في سائر ما هو فسق، وعن الثاني امتنع طرده باعتبار القدر، بخلاف الاسم الذي قصد الشارع اطراده كالفسق، فإن سائر الكبائر فسق، والذنوب في القرآن كفر وفسق ومعصية دون

---

(١) رواه البخاري (١/٢٧) رقم (٣٤)، ومسلم (١/٧٦) رقم (٥٩).

(٢) رواه البخاري (١/٢٦) رقم (٣٣)، ومسلم (١/٧٥) رقم (٥٨).

(٣) مسلم (١/٨١) رقم (٦٧).

(٤) مسلم (١/٨١) رقم (٦٨).

(٥) البخاري (١/٣٢، ٤٨)، ومسلم (١/٨٠) رقم (١٦٤).

الفسق، كما في قوله: ﴿**وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾[1]، والكبيرة فسق بإجماع المسلمين، حتى الخوارج والمعتزلة وأصناف المرجئة، لكن الخوارج تجعل الفسق والكفر واحداً، والمعتزلة تجعل الفسق بعدم الإيمان ولا يوجب اسم الكفر، والمرجئة تجعل الفسق لا يوجب نقص الإيمان، وسائر هذه المقالات معارضة للمنقول والمعقول.

والمقصود أن الحسن يوافق مقالة الجمهور من السلف، وقوله المختص اجتهاد يضاف إليه، وليس هو الراجح عند التحقيق، لتعذر العلم بتمام القدر والمناسبة.

والسلف والأئمة متفقون على أن كل مؤمن مسلم في مقام الأسماء، لكن النزاع في العكس، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وهذا متفق عليه بين أهل السنة كلهم يقولون: كل مؤمن مسلم، وكل من أتى بالإيمان الواجب فقد أتى بالإسلام الواجب لكن النزاع في العكس . . ."[2]، واتفقوا على أن المسلم المثاب معه أصل الإيمان ولا بد، لكن لا يلزم كونه الإيمان المطلق[3]، واتفقوا على أن المسلم الممدوح هو المؤمن الممدوح في القرآن[4]، واتفقوا على أن الإيمان مستلزم للإسلام، ولكن لا يلزم أن يكون هو إياه[5]، قال الإمام ابن تيمية: "وقد اتفق العلماء على أن اسم المسلمين في الظاهر يجري على المنافقين لأنهم استسلموا ظاهراً، وأتوا بما أتوا به من الأعمال الظاهرة الصلاة الظاهرة، والزكاة الظاهرة والحج الظاهر، والجهاد الظاهر، كما كان النبي يجري عليهم أحكام الإسلام الظاهر، واتفقوا على أنه من لم يكن معه شيء من الإيمان فهو كما قال الله: ﴿**إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار**﴾[6]. . ."[7].

والمقصود أن المؤمن المستحق للثواب هو المسلم المستحق للثواب، وكل مؤمن في نفس الأمر مسلم في نفس الأمر، وكل مسلم في نفس الأمر مؤمن في نفس الأمر، وهذا

---

(١) سورة الحجرات: آية ٧.

(٢) الفتاوى (٣٦٨/٧).

(٣) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٦/٧ـ ٣٦٧).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٥/٧).

(٥) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٧/٧).

(٦) سورة التوبة: آية ١٤٥.

(٧) الفتاوى لابن تيمية (٣٥١/٧).

متفق عليه بين السلف، بل متفق عليه بين فرق الأمة كلها، وهو مما أجمعت عليه سائر الشرائع[1]، ومورد النزاع بين السلف ليس باعتبار ذلك في نفس الأمر، بل في صحة اسم الإيمان لمن علم إسلامه، والذي عليه الجماهير من السلف والأئمة والفقهاء أنه يطلق في مورد ولا يطلق في مورد آخر، وهذا هو الموافق لدلالة القرآن والحديث، وهو محصل جوابات كبار أئمة السلف كمحمد بن شهاب، ومالك بن أنس وابن أبي ذئب وأحمد بن حنبل وأمثالهم.

وهذا النزاع في مورد إضافة الاسم منشؤه الاختلاف في تفسير الإيمان والإسلام، والكتاب والسنة تذكر مورد الإيمان والإسلام تارة مطلقاً وتارة مقيداً بما هو منه، وتارة يذكر الإسلام مع الإيمان وتارة يذكر الإيمان والإسلام في مقام المدح والإطلاق، وتارة في اعتبار ثبوت الأحكام وصحتها إلى أمثال ذلك، ولهذا التنوع في مورد الاسمين في القرآن وكلام الرسول تنازع الفقهاء المنتسبون إلى السنة والجماعة ووقع لطائفة منهم مقالات يعلم مخالفتها للكتاب والسنة، فضلاً عن مقالات المخالفين للسلف في هذا المقام، وعن هذا تكلموا في الإسلام والإيمان، أيهما أفضل، وهل هما واحد أم بينهما فرق؟.

والفقهاء وشراح الحديث المعظمون للسنة والجماعة يحكون في هذا قولين للأئمة أحدها: أن الإيمان والإسلام سواء، فالإيمان هو الإسلام والإسلام هو الإيمان[2]، وهذا قول طائفة من أهل السنة ونصره محمد بن نصر المروزي، ونسبه إلى الجمهور الأعظم من أهل السنة والجماعة وأصحاب الحديث[3]، ونصره أبو عمر بن عبدالبر من أعيان المالكية، وذكر أنه قول جمهور المالكية والشافعية، وأنه قول داود وأصحابه وأكثر أهل السنة والنظر المتبعين للسلف والأثر[4]، ومحمد بن نصر وأبو عمر ابن عبدالبر هما من

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٣٦٦/٧).

(٢) انظر الفصل لابن حزم (٢٦٩/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٣٥٨/٧)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥).

(٣) انظر تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر (٥٣١/٢)، الفتاوى لابن تيمية (٣٥٩/٧، ٣٦٤).

(٤) التمهيد لابن عبدالبر (٢٥٠/٩).

أخص من نصر هذا القول وأضافه إلى الجمهور، وهما من فضلاء العلماء الكبار المعروفين بالتحقيق والسنة والأثر، لكن طريقتهم في هذا المقام خلاف المأثور عن أعيان السلف، كما يأتي بيانه.

والمقصود أن هذا قول طائفة من الفقهاء وأهل السنة والحديث، ونسبه أبو عبدالله ابن حامد من فضلاء الحنبلية إلى أصحاب الشافعي، وأصحاب أبي حنيفة[1].

والقول الثاني: الفرق بين الإسلام والإيمان، وهذا القول هو المأثور عن السلف فقد روي عن قتادة، وداود بن أبي هند، وأبي جعفر الباقر، والزهري، وحماد بن زيد وابن مهدي، وابن أبي ذئب، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين وغيرهم[2]، وهذا القول هو الموافق للكتاب والسنة، ومحمد بن نصر وهو أخص من نصر القول بأنهما سواء، لم يثبت ذلك بنقل صريح عن أعيان أئمة السلف، قال الإمام ابن تيمية: "وهو (يعني محمد ابن نصر) لم ينقل عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أئمة الإسلام المشهورين أنه قال: مسمى الإسلام هو مسمى الإيمان، كما نصر، بل ولا عرفت أنا أحداً قال ذلك من السلف"[3]، وقال أيضاً بعد أن نقل التفريق عن جماعة من أعيان السلف: "ولا علمت أحداً من المتقدمين خالف هؤلاء، فجعل نفس الإسلام نفس الإيمان"[4]، وذكر أن القول بالتفضيل هو قول عامة أهل السنة.

وهذا القول هو الصواب، وقد حكاه أبو بكر السمعاني عن أهل السنة والجماعة جملة[5]، وهو الذي نصره أئمة المصنفين في التفسير كمحمد بن جرير[6]، وابن كثير[7] وأمثالهما، ونصره كثير من الشراح كأبي سليمان الخطابي[8]، وأبي عمرو ابن

---

(١) نقله عنه ابن تيمية في الفتاوى (٧/٣٦٩).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٩٥)، جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٥ــ ٣٦٦).

(٤) الفتاوى (٧/٣٩٥).

(٥) فتح الباري لابن رجب (١/١٣٠).

(٦) تفسير ابن جرير (٢٦/٩٠).

(٧) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(٨) معالم السنن (٤/٢٩٠ــ ٢٩١).

الصلاح[1]، وابن تيمية[2]، وابن رجب[3]، وهو ظاهر طريقة أبي محمد ابن حزم[4] وهؤلاء الجمهور يقولون: الإيمان أفضل من الإسلام، قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا صار الناس في الإيمان والإسلام على ثلاثة أقوال: فالمرجئة يقولون: الإسلام أفضل فإنه يدخل فيه الإيمان، وآخرون يقولون: الإسلام والإيمان سواء، وهم المعتزلة والخوارج وطائفة من أهل الحديث والسنة، وحكاه محمد بن نصر عن جمهورهم، وليس كذلك والقول الثالث: أن الإيمان أكمل وأفضل، وهذا الذي دل عليه الكتاب والسنة في غير موضع، وهو المأثور عن الصحابة والتابعين لهم بإحسان"[5].

وفي الجملة فطريقة محمد بن نصر وابن عبدالبر ليست راجحة في هذا المقام وإضافتها إلى الجمهور من أهل السنة غلط، فإن المأثور عن السلف القول الثاني. ولم ينقل التسوية عن إمام معتبر من المتقدمين، وإنما تحصل لهما فهماً عنهم، وهذه طريقة لا يحصل بها تحقيق مع عدم المعارض فكيف معه، فإن المشهور عن أئمة السلف التفريق كما رواه اللالكائي في شرح أصول السنة عن جماعة من السلف ولم يذكر لهم مخالفاً[6]، وابن كثير وصف القول بالتفريق بأنه مذهب أهل السنة والجماعة ولم يذكر خلافاً ووصف القول بأنهما سواء بأنه رأي المعتزلة[7].

(١) صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط لابن الصلاح (١٣٤ــ ١٣٥).

(٢) الفتاوى (٣٥٩/٧ــ ٣٦٢).

(٣) جامع العلوم والحكم (٢٤ــ ٢٥).

(٤) الفصل لابن حزم (٢٦٩/٣ــ ٢٧١).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٤١٤/٧).

(٦) شرح أصول السنة (٨١٢/٤ــ ٨١٥).

(٧) تفسير ابن كثير (٣٣٦/٤، ٣٦٤).

وفي الجملة فالتحقيق أن الذي عليه الجمهور من أهل السنة هو القول بالتفريق وهو المأثور عن الأئمة، وهذه طريقة المحققين كالإمام ابن تيمية[1]، وابن رجب[2]، وابن الصلاح[3] وغيرهم.

ومن أضيف إليه القول بأنهما سواء من أئمة السلف إمامان سفيان بن سعيد الثوري، والبخاري صاحب الصحيح، والرواية عن الثوري ضعيفة كما ذكره ابن رجب[4]، وأما البخاري فقد اشتهر في كلام الشراح نسبته إليه[5]، وهذا لم يصرح به في صحيحه ولا في غيره، ولا رواه أهل السنة عنه مسنداً، وإنما حصله المتأخرون من طريقته في صحيحه، فإنه قال: "باب: إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام أو خوف القتل، لقوله تعالى: **﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾**[6]، فإذا كان على الحقيقة فهو قوله جل ذكره: **﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾**[7]، ثم روى حديث سعد وفيه: أعط فلاناً فإنه مؤمن فقال النبي ﷺ أو مسلم . . ."[8]، وهذا التبويب لا يحصل أنهما سواء، وإنما محصله أن الإسلام المطلق الممدوح هو الإيمان المطلق، وأن الإسلام يقع على معنى الاستسلام خوف السيف، وهذا لا يوجب أن يكون الإيمان والإسلام في سائر الموارد سواء، فإن هذا هو محل النزاع وليس في مقام مختص، بل ذكره حديث سعد مع هذا يدل عليه، فإن النبي ﷺ أقر تسميته مسلماً دون تسميته مؤمناً في هذا المقام، وحديث سعد هو من أخص دلائل الأئمة على التفريق، وأن الإيمان أفضل من الإسلام، فصنيع البخاري يحصل منه التفريق

---

(١) الفتاوى (٧/٤١٤).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/١٣٠).

(٣) صيانة صحيح مسلم (١٣٤ــ ١٣٥).

(٤) جامع العلوم والحكم (٢٥).

(٥) نسبه إليه ابن رجب في فتح الباري (١/٢٢، ١٢٦)، وابن حجر في الفتح (١/٩٧).

(٦) الحجرات: آية ١٤.

(٧) آل عمران: آية ١٩.

(٨) البخاري (١/٢٥) رقم (٢٧)، مسلم (٢/٣٥٧) رقم (٣٧٦).

لكنه يفصل مورد الإسلام، وأما قول بعض الشراح: أن البخاري يجعل الرجل المذكور في حديث سعد منافقاً[1]، فليس هذا مما ذكره البخاري ولا يقتضيه سياقه، فضلاً عن تعذره من جهة دلالة الحديث وسياقه.

ومحمد بن نصر إنما أضافه إلى جمهور أهل السنة والحديث لما تحقق أن السلف يقولون: الإيمان قول وعمل، وهذا متواتر مجمع عليه بين السلف، والجمهور منهم يصرحون: أن الإسلام هو الدين كله، وهذا كله محقق عند السلف، فصار يتحصل له أن الإيمان والإسلام سواء، وليس كذلك، فإن الإيمان مستلزم للإسلام بإجماع السلف وليس إذا كان مستلزماً له يلزم أن يكون هو إياه في سائر الموارد[2].

ومحمد بن نصر وجد الزهري وطائفة من السلف لا يصرحون بذلك في الإسلام بل يقولون: الإسلام الكلمة، أو الإسلام العمل، فصار يتحصل له أن هؤلاء مخالفين للجمهور من السلف القائلين الإسلام الدين كله، فهذا مأخذه عند التحقيق، وهو ليس كما ذكره، وابن شهاب وأمثاله ممن يقول: الإسلام الكلمة أو العمل موافقون لجماهير السلف القائلين: إن الإسلام هو الدين كله، ظاهره وباطنه، فإنه في هذا المورد يراد به معنى الإيمان باتفاق المسلمين، بخلاف ذكره مع الإيمان وأمثال ذلك، والجمهور من السلف يقولون: الإسلام مع الإيمان هو الأعمال الظاهرة، وهذا هو الذي ذكره الرسول ﷺ في حديث جبريل المتفق عليه، وليس المقصود أنه عند اجتماعهما كما في هذا الحديث لا يكون ما سمِّي إيماناً إسلاماً، ولا أن ما سمي إسلاماً إيمان، بل كل إسلام في نفس الأمر هو إيمان، وكل إيمان في نفس الأمر هو إسلام، ولهذا فسر النبي ﷺ الإيمان في حديث عبد القيس المتفق عليه من حديث ابن عباس وهو مخرج في الصحيح من وجه آخر عن أبي سعيد الإيمان بنحو ما فسر به الإسلام في حديث جبريل، وفيه: "آمركم بالإيمان بالله وحده، هل تدرون ما الإيمان بالله وحده، قالوا الله ورسوله أعلم

---

(١) قاله ابن رجب عن البخاري، انظر شرحه للبخاري (١/١٣١).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٥ـ ٣٧٠).

قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان وأن تؤدوا خمساً من المغنم"(١).

لكن الإسلام إذا فسر مفرداً ذكر فيه العمل الظاهر، كما في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمر عن النبي ﷺ قال: "بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج"(٢)، ولم يذكر الإسلام مفرداً مفسراً بما فسر به الإيمان عند مقارنته بخلاف الإيمان، وهذا من فاضل الحجج على أن الإيمان أفضل من الإسلام كما هي طريقة الأئمة.

وفي الجملة ليس في أدلة القرآن والحديث ما يدل على أن الإيمان والإسلام سواء وسائر ما يحتج به المتأخرون هو عند التحقيق يدل على المأثور عن السلف، فإن أخص ما يذكرونه من القرآن قوله: ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾(٣)، ويجعلون ذلك تسوية بينهما(٤)، وهذا عند التحقيق من أدلة الجمهور، فإن ذكر المؤمنين باعتبار المخرجين، فإنه لم يخرج إلا مؤمن، وامرأة لوط ليست من المخرجين، ولما ذكر أهل البيت وصفهم بالإسلام، لأن امرأة لوط تدخل فيه، وكانت منافقة واسم الإسلام يجري على المنافق في الظاهر باتفاق العلماء، ولم تكن امرأته تظهر الكفر له، وإلا لما بقيت، ويتعذر فرض جواز ذلك في شريعة لوط، فإن هذا مخالف للأصول، فإن الله أوجب على سائر الأنبياء، بل سائر المؤمنين البراءة من الكفار المجاهرين بالكفر، وكونها منافقة هو معنى قوله: ﴿**ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما**﴾(٥)، وهذه خيانة الدين وليست خيانة العرض، فإن الله طهر فرش الأنبياء.

---

(١) البخاري (٤٤١/١) رقم(١٢٩٥)، مسلم (١٣٦/١) رقم(١١٦).

(٢) البخاري (٢٠/١) رقم(٨)، مسلم (٥٢/١) رقم (١٦).

(٣) الذاريات: الآيتين ٣٥— ٣٦.

(٤) انظر التمهيد لابن عبدالبر (٢٥٠/٩)، الفصل لابن حزم (٢٦٩/٣)، معالم السنن (٢٩٠/٤).

(٥) التحريم : آية ١٠.

والمقصود أن ما يستدل به المتأخرون ليس هو معتبر عند التحقيق، وتفصيل أدلتهم والجواب عنها ليس يقصد ذكره هنا، فإن المقام مقام جمل وأحرف في هذا الباب وتفاصيله مبسوطة في موضعه في كتب أئمة السنة والحديث، قال الإمام ابن تيمية: "والمقصود أن هنا قولين متطرفين، قول من يقول: الإسلام مجرد الكلمة، والأعمال الظاهرة ليست داخلة في مسمى الإسلام، وقول من يقول: مسمى الإسلام والإيمان واحد وكلاهما قول ضعيف مخالف لحديث جبريل وسائر أحاديث النبي ﷺ، ولهذا لما نصر محمد بن نصر المروزي القول الثاني لم يكن معه حجة على صحته، ولكن احتج بما يبطل به القول الأول"[1]، وقول السلف والأئمة لا هذا ولا هذا كما فهم محمد بن نصر هذا عن طائفة منهم وهذا عن طائفة منهم، مع أنه فاضل ذو سنة، والغالب عليه التحقيق، لكن هذا الباب فيه موارد اشتباه في أسمائه وأحكامه، وعن هذا وقع قوم من متقدمي الفقهاء المعروفين بالسنة في نوع من الإرجاء، وأمثال ذلك مما غلط فيه بعض متأخري أهل السنة في مسائل الكفر والردة.

والجماهير من أهل السنة الذين ينفون تساوي مسمى الإيمان والإسلام ويقولون بالتفريق لهم مقالات في الفرق بينهما، فالزهري يقول: "الإسلام الكلمة والإيمان العمل"[2]، وحماد بن زيد يجعل الإيمان خاصا والإسلام عاما"[3]، وابن أبي ذئب يقول: "الإسلام القول، والإيمان العمل"[4]، وأحمد بن حنبل تنوعت أجوبته، ففي رواية ابنه صالح قال: سئل أبي عن الإسلام والإيمان، قال: ابن أبي ذئب يقول: الإسلام القول والإيمان العمل، قلت: فما تقول أنت؟ قال: الإسلام غير الإيمان، وفي رواية حنبل بن إسحاق قال: سمعت أبا عبدالله يقول: قال الزهري: فنرى الإسلام الكلمة والإيمان العمل، قلت ما تقول أنت؟ قال: الإسلام غير الإيمان، وفي رواية عبدالملك الميموني قال: قلت لأبي عبدالله: تفرق بين الإيمان والإسلام قال نعم، وفي رواية أحمد بن القاسم

---

(١) الفتاوى (٣٧٥/٧).

(٢) ذكره اللالكائي في شرح أصول السنة (٨١٢/٤).

(٣) رواه اللالكائي في شرح أصول السنة (٨١٤/٤).

(٤) رواه اللالكائي في شرح أصول السنة (٨١٥/٤).

قال: سمعت أبا عبدالله يقول: قال الزهري: فنرى الإسلام الكلمة والإيمان العمل فاستحسنه أبو عبدالله، وفي رواية إسماعيل بن سعيد قال: سألت أحمد عن الإسلام والإيمان، فقال: الإيمان قول وعمل، والإسلام الإقرار[1].

قال الإمام ابن تيمية: "وأما تفريق أحمد بين الإسلام والإيمان فكان يقوله تارة وتارة يحكي الخلاف ولا يجزم به، وكان إذا قرن بينهما تارة يقول: الإسلام الكلمة وتارة لا يقول ذلك"[2]، وهذا المنقول عن السلف ليس خلاف تضاد، وكله على وجهه، فإن هذا الباب يعتبر ذكره بحسب مورد السياق، فإن الزهري وأمثاله من السلف القائلين: الإسلام الكلمة، ليس مقصودهم أن الإسلام الواجب مجرد الكلمة الشهادتين أو القول مطلقا، فإن العمل من الإسلام بإجماع المسلمين سنيهم وبدعيهم وهذا مما يعلم بالضرورة من الدين عند سائر المسلمين، وإن كان ما يثبت به أصل الإسلام محل نزاع بين السلف والخلف، ولهذا كان الجمهور من السلف يصرحون أن العمل من الإسلام، بل مقصود الزهري وابن أبي ذئب وأمثالهما أن من أتى بالإقرار بالشهادتين صار مسلما متميزا عن الكفار تجري عليه أحكام المسلمين[3]، فدخول الإسلام يكون بالشهادتين وهذا مجمع عليه بين أهل العلم[4].

وأحمد وأمثاله ممن وافقوا الزهري كان مرادهم هذا، ولهذا كان أحمد تارة يذكر قول الزهري وتارة يذكر غيره، ومنع أحمد في بعض جواباته الاستثناء في الإسلام واحتج بقول الزهري: فنرى الإسلام الكلمة كما في رواية الأثرم[5]، ووجهه أن الإسلام إذا قصد به الكلمة لا استثناء فيه بخلاف ما إذا أريد به الكلمة والعمل، وهو

---

(١) انظر في أجوبته السنة للخلال (٣/٦٠٢ـ ٦٠٧)، والرسائل المروية عن أحمد في العقيدة (١/١٠٨ـ ١٠٩)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧٠ـ ٣٧٣).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (١/٣٧١).

(٣) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٤١٥).

(٤) الفتاوى (٧/٣٧٠ـ ٣٧١).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧٠، ٤١٥، ٤١٦).

الإسلام الواجب، ولهذا جاء عن أحمد في بعض أجوبته ما يدل على أنه يستثنى فيه على هذا الوجه[1]، وصرح أحمد في بعض أجوبته أن الأعمال من الإسلام[2].

وأحمد يقول في بعض أجوبته بقول الزهري: الإسلام الكلمة ثم يقيده، قال إسماعيل بن سعيد: قال أبو عبدالله: الإيمان قول وعمل، والإسلام الإقرار، قال: وسألت أحمد عمن قال في الذي قال جبريل للرسول ﷺ إذا سأله عن الإسلام، فإذا فعلت ذلك فأنا مسلم؟ قال: نعم، فقال قائل: وإن لم يفعل الذي قال جبريل للنبي فهو مسلم أيضا؟ فقال: هذا معاند للحديث[3].

قال الإمام ابن تيمية: "فقد جعل أحمد من جعله مسلما إذا لم يأت بالخمس معاندا للحديث مع قوله: الإسلام هو الإقرار، فدل ذلك على أن ذاك أول الدخول في الإسلام، وأنه لا يكون قائما بالإسلام الواجب حتى يأتي بالخمس"[4]، وأحمد ترك قول الزهري في بعض جواباته حتى لا يظن أن الإسلام هو الكلمة مطلقا[5].

والمقصود أن أجوبة أحمد ليس بينها تعارض وهي أجمع من جوابات غيره، فإنها تنوعت، لأن هذا الباب يتنوع ذكره وإطلاقه في القرآن والحديث، فصارت أجوبته موافقة للنصوص في حقيقتها وسياقها.

وهذا هو المحقق في مذهب أحمد خلافا لطريقة بعض الحنبلية كأبي عبدالله بن حامد، فإنه ذكر أن المذهب رواية واحدة أن الإسلام قول وعمل، وتأول الرواية إسماعيل بن سعيد بما لا يتفق ومقصود أحمد، وكذلك القاضي أبو يعلى وطائفة من الحنبلية يعارضون هذه الطريقة، ويجعلون المذهب رواية واحدة هي رواية إسماعيل بن سعيد أن الإسلام الإقرار[6].

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/٤١٥ـ ٤١٦).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧٠).

(٣) حكاه ابن تيمية في الفتاوى (٧/٣٧٠).

(٤) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٧١).

(٥) الفتاوى (٧/٤١٥).

(٦) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٩)، فتح الباري لابن رجب (١/١٢٧، ١٢٨).

وحماد بن زيد لما جعل الإيمان خاصا والإسلام عاما مقصوده: أن كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا على الإطلاق، وهذا قول الجماهير، وهو الموافق للقرآن والسنة وآثار السلف، كما حكاه الإمام ابن تيمية وابن الصلاح عن الجمهور من أهل السنة[1]، وهنا يقال: أهل السنة متفقون على أن كل مؤمن مسلم، وهذا ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف، وإنما النزاع في إطلاق الثاني، والتحقيق أنه لا يطلق في سائر الموارد وهو قول الجمهور، ولم يثبت عن أئمة السلف ما ينافيه، وهذا الموافق لطريقة القرآن والحديث. والمسلمون سنيهم وبدعيهم مجمعون على أن كل مؤمن في نفس الأمر مسلم في نفس الأمر، وأن كل مسلم في نفس الأمر مؤمن في نفس الأمر.

والمحققون من أهل السنة طريقتهم في هذا طريقة السلف والأئمة، كما هي طريقة أبي القاسم اللالكائي، فإنه يقول: "الإسلام أعم من الإيمان، والإيمان أخص منه"[2]، وكذلك بعض الفقهاء كابن الصلاح، فإنه اعتبر ما ذكر في حديث جبريل فيه إبانة أصل الإيمان، وأصل الإسلام، وأن اسم الإيمان المطلق يتناول هذا وهذا، والإسلام المطلق يتناول أصل الإيمان والعمل، وقال: "فخرج مما ذكرناه وحققناه أن الإسلام والإيمان يجتمعان، ويفترقان، وأن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا"[3].

ومن أئمة المحققين من متأخري أهل السنة الإمام ابن تيمية وهو أخص من حقق هذا الباب من المتأخرين، وذكر الجمع بين موارد النصوص، والتوفيق بين آثار السلف (أحمد وغيره)، ومحصل طريقته: القول بالتفريق بينهما، وأن الإيمان أفضل من الإسلام وأن الإيمان إذا قرن بالإسلام، فإنه في القلب، والإسلام الظاهر، وإذا أفرد فإنه يتضمن القول والعمل، وإذا أفرد الإسلام، فقد يكون إيمانا بلا نزاع، وهذا هو الإسلام الواجب، وأن كل مؤمن مسلم، وليس كل مسلم مؤمنا[4].

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦١، ٣٦٢)، صيانة صحيح مسلم (١٣٤ــ ١٣٥).

(٢) شرح أصول السنة (٤/٨١٢).

(٣) صيانة صحيح مسلم لابن الصلاح (١٣٤ــ ١٣٥).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٦٠ــ ٤١٥).

وابن كثير يقول: "الإيمان أخص من الإسلام" وهو من محققي هذا المقام، ولهذا لم يعتبر القول بالتسوية لأحد من السلف[1]، وابن رجب من فضلاء الحنابلة المحققين يقول: "التحقيق في الفرق بينهما أن الإيمان هو تصديق القلب وإقراره ومعرفته والإسلام هو استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل وهو الدين كما سمى الله في كتابه الإسلام ديناً، وفي حديث جبريل سمى النبي ﷺ الإسلام والإيمان والإحسان ديناً، وهذا أيضاً يدل على أن أحد الاسمين إذا أفرد دخل فيه الآخر وإنما يفرق بينهما حيث قرن أحد الاسمين بالآخر، فيكون حينئذ المراد بالإيمان جنس تصديق القلب، وبالإسلام جنس العمل"[2].

وفي الجملة فهذا المقام يقصد به التنبيه إلى بعض ما أشكل من كلام السلف على بعض المتأخرين من أصحاب الأئمة، مما هو عند التحقيق يرجع إلى أصل واحد، ومن تحقق له العمل بموارد النصوص وسياقاتها تحصل له العلم بموافقة المقالات المأثورة عن السلف لذلك واتفاقها في نفس الأمر، وأن الاسم إذا لم يصح إطلاقه في مقام، لم يوجب عدم إطلاقه في سائر الموارد، وأن الاسم إذا لم يصح إطلاقه في مقام لم يلزم انتفاؤه في نفس الأمر في هذا المقام، وإن صح إطلاقه في مقام لم يلزم تحققه في نفس الأمر في هذا المقام الذي أطلق فيه، وهذا هو التحقيق الموافق للقرآن وأحاديث الرسول ﷺ وآثار السلف، وتفصيل هذا الباب مما يطول والمقصود هنا ذكر جمل الطوائف في اسم الفاسق الملي، فهذه جملة قول أهل السنة والحديث.

القول الثاني: أن مرتكب الكبيرة كافر، وهذا القول هو أول بدعة حصلت في الإسلام في أصول الدين لما أظهره الخوارج المارقون الذين ذكر الرسول ﷺ مروقهم عن الدين، وصفتهم كما تواتر ذلك عنه من عشرة أوجه كما ذكره الإمام أحمد ومسلم صاحب الصحيح وغيرهما، وهذا القول يضاف للخوارج على جهة الإجمال، ولهذا

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب (٢٥)، وانظر شرح قوله في المصدر نفسه (٢٤، ٢٧)، وفي شرح البخاري له (١/١٢٩).

أضافه إليهم من تكلم في هذا الباب من أهل العلم وأصحاب النظر وأرباب المقالات كأبي عمر ابن عبدالبر[1]، والقاضي أبي يعلى[2]، وابن تيمية[3]، وابن أبي العز الحنفي[4]، والسفاريني[5]، وذكره أبو المعالي[6]، والإيجي[7]، والتفتازاني[8]، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة[9]، والبيجوري صاحب الجوهرة[10].

وفي الجملة فهذا هو المشهور في الإطلاق، وطائفة من أرباب المقالات يفصلون في قول الخوارج، قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "أجمعت الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب رضوان الله عليه أن حَكّم، وهم مختلفون على كفره شرك أم لا؟ وأجمعوا أن كل كبيرة كفر إلا النجدات فإنها لا تقول ذلك . . ."[11]، وقول النجدات كما يذكره الأشعري، قال: "وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة ثم أصر عليها فهو مشرك، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مصر فهو مسلم"[12]، وهذا الذي حكاه الأشعري عن النجدات فيه نظر، وعبدالقاهر البغدادي يحكيه على وجه آخر، قال: "ومن بدع نجدة . . . أنه قال: من نظر نظرة صغيرة أو كذب كذبة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك، ومن زنى وسرق وشرب

---

(١) التمهيد (١٦/١٧).

(٢) الإيمان لأبي يعلى (٣٢٣).

(٣) الفتاوى له (٣/١٥١، ٧/٦٧٠).

(٤) شرح الطحاوية (٣٧٠).

(٥) لوامع الأنوار (١/٣٦٨).

(٦) الإرشاد (٣٢٤).

(٧) المواقف (٣٨٩).

(٨) شرح المقاصد (٥/٢٠٠).

(٩) شرح الأصول الخمسة (٧٠١).

(١٠) جوهرة التوحيد (١٨٨).

(١١) المقالات (١/١٦٧، ١٦٨).

(١٢) المقالات (١/١٧٥).

الخمر غير مصر عليه فهو مسلم، إذا كان من موافقيه على دينه"[1]، فهذا التقييد يفرق بين هذا وما نقله الأشعري، وكثير مما ذكره الأشعري عنه يذكره عبدالقاهر ويقيده بهذا القيد، والشهرستاني صاحب الملل والنحل يذكره مطلقاً كما هي طريقة الأشعري[2].

وفي الجملة فهذا موضع تردد في مقالة النجدات، ومثل هذا لا يقال فيه ترجيح إلا من جهة صحة النقل، وكتب المقالات مختلفة، وإن كان ما ذكره البغدادي أقرب إلى طريقة الخوارج، فإن الكبيرة كفر عندهم، وعدم الإصرار لا يرفع الكبيرة بل الصغيرة هذا إن صح هذا التفصيل في قوله كما يذكره الأشعري وطائفة من أصحابه، فإن ما يذكره أرباب المقالات فيه غلط كثير، وكثير منهم ينقل بعضهم عن بعض، ومادة كثير من الأشعرية أصحاب المقالات كعبدالقاهر والشهرستاني ما ذكره الأشعري وأمثاله، والأشعري كثير من مادته من كلام المعتزلة المصنف في المقالات قبله.

وطائفة من الخوارج يقولون: "ما كان من الأعمال عليه حد واقع فلا يتعدى بأهله الاسم الذي لزمهم به الحد، وليس يكفر بشيء ليس أهله به كافراً كالزنا والقذف وهم قذفة زناة، وما كان من الأعمال ليس عليه حد كترك الصلاة والصيام فهو كافر، وأزالوا اسم الإيمان في الوجهين"، نقله الأشعري في المقالات[3]، والبغدادي يذكر مثل هذا قولاً لطائفة من الصفرية من الخوارج، قال: " . . . فصارت الصفرية على هذا التقدير ثلاث فرق: فرقة تزعم أن صاحب كل ذنب مشرك، كما قالت الأزارقة، والثانية: تزعم أن اسم الكفر واقع على صاحب ذنب ليس فيه حد، والمحدود في ذنبه خارج عن الإيمان وغير داخل في الكفر، والثالثة: تزعم أن اسم الكفر يقع على صاحب الذنب إذا حده الوالي على ذنبه . . ."[4].

وفي الجملة فكتب المقالات في كثير منها تفصيل بمثل هذه الطريقة، وهذا ليس مخالفاً للإطلاق المستعمل في كلام جمهور من تكلم في هذا الباب من أهل العلم

---

(١) الفرق بين الفرق (٨٩).

(٢) الملل والنحل (١/١٢٤).

(٣) المقالات (١/١٨٣).

(٤) الفرق بين الفرق (٩١).

وأرباب النظر الذين يضيفون القول بكفر مرتكب الكبيرة إلى الخوارج مطلقاً، فهذا قول مجمل، ولهذا أطلقه ابن تيمية وأمثاله من المحققين، والمشهور في مقالة النجدات أنهم يصفون بالشرك في الكبائر على التفصيل المحكي عنهم[1].

قال الرازي في المحصل: "صاحب الكبيرة عندنا مؤمن . . . وجمهور الخوارج كافر، وعند الأزارقة مشرك"[2]، وهذا خلاف المشهور في كتب المقالات، قال الأشعري في المقالات: "والأزارقة تقول إن كل كبيرة كفر، وإن الدار دار كفر يعنون دار مخالفيهم، وإن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالداً مخلداً، ويكفرون علياً . . ."[3]، وقال الشهرستاني في الملل والنحل: "اجتمعت الأزارقة على أن من ارتكب كبيرة من الكبائر كَفر كُفر ملة خرج به عن الإسلام جملة، ويكون مخلداً في النار مع سائر الكفار . . ."[4]، فما ذكره الرازي فيه نظر، وليس هذا معروفاً لنافع بن الأزرق وذويه، ولو أضافه إلى النجدات لكان له وجه، مع أن تمييزه عن قول الجمهور فيه نظر فإنه مبني على أن النجدات لا يسمونه كافراً، وهذا وإن قيل إن المشهور في كتب المقالات في تفصيل قولهم تسميته مشركاً، لكن لم يثبت نقل عن نجدة بن عامر وأصحابه أنهم لا يسمون مرتكب ما هو من الكبائر كافراً.

وفي الجملة فمع ما يذكره أرباب المقالات ليس طائفة من الخوارج تعتبر كل ما هو من الكبائر ليس كفراً، وإن نقل اختلافهم في تسمية صاحب بعض الكبائر بها دون اسم الكفر، فهذا مقام آخر، ثم هم على قولين معروفين جمهورهم يقولون: مرتكب الكبيرة كافر كفر ملة، وذهب عبدالله بن إباض وأتباعه إلى أنه كفر نعمة مع موافقتهم لسائرهم في تخليده في النار، قال الأشعري: "والإباضية يقولون: إن جميع ما افترض الله سبحانه على خلقه إيمان، وإن كل كبيرة فهي كفر نعمة، لا كفر شرك، وإن مرتكبي

---

(١) انظر المقالات (١/١٧٤ـ ١٧٥)، الفرق بين الفرق (٨٧ـ ٩٠)، الملل والنحل (١/١٢٢ـ ١٢٥).

(٢) المحصل (٣٤٩).

(٣) المقالات (١/١٧٠).

(٤) الملل والنحل (١/١٢٢).

الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها"[1]، وقولهم: إنه كافر كفر نعمة يقصدون به إجراء ما هو من أحكام الإسلام عليه، وليس أنه معه إيمان، قال البغدادي: "أجمعت الإباضية على القول بإمامة عبدالله بن إباض وافترقت فيما بينها فرقاً يجمعها القول بأن كفار هذه الأمة يعنون بذلك مخالفيهم من هذه الأمة برآء من الشرك والإيمان، وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين، ولكنهم كفار، وأجازوا شهادتهم، وحرموا دماءهم في السر واستحلوها في العلانية، وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم، وزعموا أنهم في ذلك محاربون لله ولرسوله لا يدينون دين الحق، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض . . . "[2].

وقال الشهرستاني في ذكر قول عبدالله بن إباض: "قال: (يعني ابن إباض): إن مخالفينا من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال وما سواه حرام، وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة، وقالوا: إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم، وقالوا في مرتكبي الكبيرة: إنهم موحدون لا مؤمنون"[3]، وقبله أبو الحسن الأشعري، فإنه ذكر عنهم نحو هذا قال: "وزعموا أن الدار يعنون دار مخالفيهم دار توحيد إلا عسكر السلطان، فإنه دار كفر يعني عندهم، وحكى عنهم أنهم أجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم وحرموا الاستعراض إذا خرجوا، وحرموا دماء مخالفيهم حتى يدعوه إلى دينهم، فبرئت الخوارج منهم على ذلك، وقالوا: إن كل طاعة إيمان ودين، وإن مرتكبي الكبيرة موحدون وليسوا بمؤمنين"[4].

وفي الجملة فهذا مجمل قول الخوارج، وفي كتب المقالات تفاصيل ذكرها الأشعري وأمثاله، والإباضية تعد من طوائفهم المختصة بمخالفة جمهورهم، وما ذكر

---

(١) المقالات (١٨٩/١).

(٢) الفرق بين الفرق (١٠٣).

(٣) الملل والنحل (١٣٤/١).

(٤) المقالات (١٨٤/١ـــ ١٨٥).

عنهم من أخص ذلك، وهؤلاء الإباضية قد عرفوا بهذا الاختصاص، لكن دخلت عليهم فيما بعد مقالات حدثت في مسائل الإلهيات والقدر وغيرها ولم تكن من أصل مذهبهم ولهذا تنازعوا فيها، وهم مشارقة ومغاربة، وبينهم فرق في مسائل ودخل عليهم قول المعتزلة في الصفات في الجملة، وهذا معتبره بما يذكره الناس وبما صنفه أصحاب هذا المذهب.

ومن تصانيفهم "الحق الدامغ" لأحمد بن حمد الخليلي، وهو من علماء المشارقة من الإباضية، ذكر فيه القول بخلق القرآن، وتأويل الصفات على طريقة نوع من المعتزلة وهو يشارك سائر المعتزلة في النتيجة الكلية، وذكر فيه القول بنفي الرؤية، واستعمل قول المعتزلة، بل ليس له إلا النقل وذكر القول بكفر أصحاب الكبائر كفر نعمة، وأنهم مخلدون في النار، وزعم أنه يذكر قول أهل السنة وأدلتهم والحق أنه غلط عليهم في موارِد من قولهم ولم يفرق بين قول السلف أهل السنة والحديث وقول كثير من متكلمة الأشعرية، كأبي حامد الغزالي وأمثاله، وصار يعتبر قول أهل السنة بالإضافة إلى أحد المذاهب الأربعة الفقهية، وهي طريقة لا تقع إلا من جاهل مطبق أو ظالم يقصد لبس الحق بالباطل، وإلا فكل من نظر الأخبار، والسير والتاريخ، وكتب المقالات عرف أنه انتسب لأبي حنيفة معتزلة وسلفية وماتريدية وأشعرية وكرامية وصوفية وغير ذلك، ويقع كثير من هذا في الشافعية والمالكية والحنبلية، وإن كانوا ليسوا كالأحناف، لكن المقصود أنه ليس ثمت طائفة من الطوائف الأربع سائر أتباعها سلفية محضة حتى الحنبلية، ففي طائفة من متأخريهم ميل إلى الكلابية، وبعض مقالات الأشعرية، أو تصوف ليس من هدي السلف، بل هو من البدع المنكرة، وقول أهل السنة يقصد به قول السلف أهل القرون الثلاثة الفاضلة أصحاب الرسول وتابعيهم ومن اعتبر قولهم واتخذ طريقتهم من أصحاب الأئمة.

وفي الجملة فقول الخوارج الإباضية وغيرها مناقض لصريح المنقول وصحيح المعقول، ويتعذر ثبوت إيمان جماهير الناس بمثل هذا، فإن الإنسان ظلوم مبين، وهذه المقالات إنما ظهرت في الفتن واستبيح بها دماء المخالفين، أما اتخاذه دينا فإنه يوجب التناقض المحض، والعجز عن تصحيح دين جماهير المسلمين.

والإباضية إذ تقول مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، وهو مخلد في النار، فأي موجب اقتضى إجراء حكم الإسلام فيه على ما هو معروف في تفاصيلهم، فقولهم هذا وإن كان دون قول غلاقم، لكنه أظهر في التناقض، وإن كان قول غلاقم أعظم ضلالاً وفساداً، فإن من لا إيمان معه وهو في الآخرة مخلد في النار، فهذا هو الكافر في كلام الله ورسوله، والكافر المظهر للكفر ــ وأهل الكبائر مظهرون للكبائر ــ لا تجري عليه أحكام الإسلام ولا شيء منها في صريح الكتاب والسنة، وهذا قول المسلمين سنيهم وبدعيهم إلا من شذ كهذا الصنف من الخوارج وبعض المعتزلة، وحذاق هؤلاء وهؤلاء وهو قول السلف وأهل السنة وجماهير المتكلمة، وهو قول سائر الصوفية وجماهير الشيعة يقولون: من علم كفره ظاهرا وباطنا ولا إيمان معه، وحكم عليه بالخلود في النار لا تجري عليه شيء من أحكام المسلمين بخلاف المنافقين، وليس المقصود إبانة فساد مقالة الخوارج، فهذا مقام يقصد فيه ذكر جمل المقالات.

المقالة الثالثة: مقالة المعتزلة: وهي من جنس مقالة الخوارج، وهي التي أحدثها أئمة المعتزلة واصل بن عطاء الغزال وغيره، وخالفوا بها أئمة التابعين، وهو ما أسموه بالمنزلة بين المنزلتين، قال في شرح الأصول الخمسة: "الأصل الرابع وهو الكلام في المنزلة بين المنزلتين.

فصل: اعلم أن هذا الفصل كلام في الأسماء والأحكام، ويلقب بالمنزلة بين المنزلتين، ومعنى قولنا: إنه كلام في الأسماء والأحكام، هو أن كلام صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن وإنما يسمى فاسقا، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما، إذا ثبت هذا فاعلم أن المكلف لا يخلوا حاله من أحد أمرين: فإما أن يكون مستحقا للثواب، أو يكون مستحقا للعقاب، فإن كان مستحقا للثواب فهو من أولياء الله وإن كان مستحقا

للعقاب فهو من أعداء الله تعالى، ثم إنه إن كان مستحقا للثواب فلا يخلو: إما أن يستحق الثواب العظيم، أو يستحق ثوابا دون ذلك، فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو إما أن يكون من بني آدم أو لا يكون، فإن لم يكن من بني آدم فإنه يسمى ملكا ومقربا وما يجري هذا المجرى، وإن كان من بني آدم سمي نبيا ومصطفى ومختارا إلى غير ذلك وإذا استحق ثوابا دون ذلك، فإنه يسمى مؤمنا برا تقيا صالحا سواء كان من الجن أو من الإنس، وإن كان من أعداء الله تعالى فلا يخلوا إما أن يكون مستحقا للعقاب العظيم أو لعقاب دون ذلك، فإن كان مستحقا للعقاب العظيم فإنه يسمى كافرا، والكفر أنواع: من ذلك النفاق، وهو أن يسر صاحبه خلاف ما يظهره، ومنه الارتداد وهو أن يكون مؤمنا ثم خرج إلى الكفر، ومنه التهود والتنصر والتمجس وتعداد ذلك وشرحه يطول، وإن استحق عقابا دون ذلك سمي فاسقا . . .

ثم قال: وجملة القول في ذلك أن الغرض بهذا الباب هو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، وإنما يسمى فاسقا . . .

ثم قال: ونحن وإن منعنا من إطلاق هذا الاسم على صاحب الكبيرة فلا نمنع من إطلاقه عليه مقيدا، فيجوز وصفه بأنه مؤمن بالله ورسوله، لأنه لا يمنع أن يفيد هذا الاسم بإطلاقه ما لا يفيده إذا قيد، فإنك تعلم أن الرب إذا أطلق لا يصرف إلا إلى القديم تعالى، وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى، فيقال: رب الدار، ورب البيت وقد خالفنا بذلك أبو القاسم، وقال: إن هذا الاسم يفيد مقيده ما يفيد مطلقه، واستدل على ذلك بقوله: **﴿وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله﴾**(١) وذلك مما لا وجه له، فإن المعلوم أن المراد بالآية أن الجنة التي ذكرها الله تعالى إنما أعدها للذين آمنوا بالله ورسوله بشرط أداء الواجبات واجتناب المحرمات، وإنما اقتصر على هذا القدر في الآية لما قد بينه في آية أخرى وركب أصله في العقل، وهذه الجملة تنبئ على أن المؤمن صار بالشرع اسما لمن يستحق المدح والتعظيم، وأنه غير مبقى على موضوع اللغة . . ."(٢).

---

(١) سورة الحديد: آية ٢١.

(٢) شرح الأصول الخمسة (٦٩٧ـــ ٧٠٢).

وفي الجملة فالمجمع عليه بين المعتزلة أن مرتكب الكبيرة يسمى فاسقا على اختلاف بينهم تقدم في حد الكبيرة الموجبة للفسق[1]، وأجمعوا أنه لا يسمى كافرا وتنازعوا في تسميته مؤمنا على مقالات، قال الأشعري في المقالات: "واختلف المعتزلة هل يقال للفاسق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات: فزعم بعضهم أنه يقال له: "آمن" ولا يقال له: "مؤمن"، وهذا قول عباد، وقال قائلون: لا يقال آمن ولا يقال مؤمن، وقال الجبائي: يقال "آمن" من أوصاف اللغة، ويقال "مؤمن" من أسماء اللغة"[2]، ومثل هذا ليس بخلاف عند التحقيق، فإن تجويز ما هو من الإضافة لا يعتبر إلا بقصد إثبات ما له حقيقة شرعية في نفس الأمر فإن هذا هو محل النزاع بين المسلمين. فهذا جملة قول المعتزلة ومورد الإجماع فيه ومورد الخلاف.

وفوق اختلاف المعتزلة الذي تقدم في حد الكبيرة[3]، اختلفوا في القدر مما يسمى كبيرة يفسق به، كاختلافهم فيمن سرق درهما من حرز هل يفسق به على قولين، فعند أبي الهذيل العلاف يفسق به، لأن من فقهاء المسلمين من يرى قطع يده، وجمهور المعتزلة أنه لا يفسق به، وكاختلافهم فيمن خان درهما فصاعدا على خمسة أقوال ذكرها الأشعري، فقول جعفر بن مبشر أن مرتكب المعصية متعمدا ولو خان درهما أو سرقه فهو يفسق بها، وقيل لا يفسق إلا بأخذ خمسة دراهم من غير حلها أو منعها، ولا يفسق في أقل من ذلك إلا سارق الدرهم لإباحة يده عن طائفة من الفقهاء، وهذا قول العلاف، وقال قائلون: لا يفسق إلا بالعشرة سرقة أو خيانة، وقال قائلون: لا يفسق إلا بمائتي درهم، وهذا قول إبراهيم بن سيار النظام، وقال الجبائي: يفسق بدرهمين وثلثين مع مجامعة العزم في الوقت الأول، وثبوت الفعل في الثاني[4].

وحكى اختلافهم في القدر الموجب للفسق من ترك الزكاة[5].

---

(١) انظر المقالات للأشعري (١/٣٣٢ـ ٣٣٥).

(٢) المقالات (١/٣٣٥).

(٣) تقدم أول هذا المبحث.

(٤) انظر المقالات (١/٣٣٣ـ ٣٣٤).

(٥) انظر المقالات (١/٣٣٤).

فهذه المسائل يشار بها إلى تنازع القوم فيما لا يوجب التنازع مع موافقة بعضهم لبعض فيما هو موجب للمفارقة والمنازعة، وهذا شأن كثير في الطوائف هم في أصول مقالاتهم يتابع كلٌ من تقدمه ويقتديه، ويوقعون الخلاف بينهم في تفاصيل ذلك، مع أن مقتضى المنقول والمعقول منازعة المتأخر من تقدمه في أصل المقالات لثبوت مقتضى المنازعة من المنقول والمعقول، وجمهور ما تنازعوا فيه من التفاصيل مقتضى العقل والنقل التوحد فيها، وهذا تجده في كلام الطوائف في الصفات والقدر والإيمان والأسماء والأحكام، وهو مشروح في كتبهم، والكتب التي تحكي مقالات الناس، ويوجد فوق هذا بين المتفلسفة، كما هو مبسوط في كتب أبي نصر الفارابي، وأبي علي ابن سينا وأبي الوليد ابن رشد، وأبي البركات ابن ملكا وغيرهم، وموجب هذا التناقض والميل أن الغالب على أعيان هذه الطوائف في كلامهم في جمل أصولهم الانتصار، بخلاف خوضهم في تفاصيل هذه الأصول، فإنه يقع لهم هنا بحث ونظر، وعنه يقع اختلافهم وهذا يقع لمن تأمل كتب هؤلاء وهؤلاء ولهذا تجدهم في أصول المقالات ينقل بعضهم من بعض، ويصدق بعضهم بعضا، مع ما في هذه المقالات من موجبات المخالفة والمنازعة في العقل والشرع فوق ما يذكرون نزاعهم فيه مما هو من مقالات أصحابهم مما لا يوجب معارضة الأصل المعتبر في هذا الباب المعين، ولولا التطويل والخروج عن الرسم المقصود في هذا المقام لذكر هذا المعنى على وجه التفصيل والبيان، وهذا معتبر في الجملة في سائر الطوائف المخالفة للسلف.

المقالة الرابعة: مقالة المرجئة، وأصحاب هذه المقالة ليسوا طائفة واحدة مختصة فإنهم في مسمى الإيمان ثنتا عشرة طائفة كما سيأتي ذكره، ومحصله يرجع إلى ثلاث مقالات، أن الإيمان هو المعرفة أو التصديق، والمقالة الثانية: أنه قول اللسان، والمقالة الثالثة: أنه في القلب واللسان وأن أعمال الجوارح لا تدخل في اسم الإيمان، وجمهور المرجئة تدخل ما هو من أعمال القلوب في مسمى الإيمان، وتقول المرجئة بعامة: إن الإيمان واحد كما تقول المعتزلة والخوارج كما سيأتي بيانه.

وعن هذا الأصل قالت الخوارج والمعتزلة إن مرتكب الكبيرة عدم الإيمان، فصار كافراً كما تقول الخوارج، أو فاسقاً كما تقول المعتزلة وليس معه من الإيمان شيء

والمرجئة لما كانت متفقة على أن الواجبات الظاهرة وأعمال الجوارح مطلقاً لا تدخل في اسم الإيمان، وصار الإيمان عندهم لا يجتمع في محله خلافه معه، صاروا يقولون: إن مرتكب الكبيرة مؤمن، ولا يصفون إيمانه بالنقص، لأن الكبيرة لم ترد على محل الإيمان أصلاً في معتبرهم لمسماه على اختلاف طوائفهم جهميتهم وأشعريتهم وغيرهم، فضلاً عن كون الإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص باعتبار الأعمال، بل هو واحد، وعن هذا قالوا: إن مرتكب الكبيرة مؤمن[1]، وأن إيمانه لا يوصف بالنقص، لأن الإيمان واحد عندهم.

وعن هذا القول أضاف إليهم من أضاف من أهل المقالات ومن تكلم برد مقالتهم القول بأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، قال أبو محمد بن حزم: "وقالت المرجئة هو مؤمن كامل الإيمان، وإن لم يعمل خيراً قط، ولا كف عن شر قط"[2]، وأضاف قوم إليهم القول: بأن إيمان مرتكب الكبيرة كإيمان جبريل والمرسلين، وهذا ليس من أصل المذهب وإن كان لازماً له، وإنما قيل إنه لازم للمذهب لأن المرجئة لا تصف إيمانه بالكامل بالتصريح، ويقولون: الإيمان واحد، وكذا لا يصرحون: بأن إيمانه كإيمان الرسل، لأن الإيمان عندهم يتفاضل باعتبار تعدد الأدلة وزيادة اليقين وتعدد المؤمن به وهذا متفق عليه بين المرجئة، ويفسرون آيات الزيادة به، كما ذكره أبو عبيد القاسم بن سلام عنهم[3]، وكما هو معروف في كتب المرجئة كالأشعرية منهم[4]، وحكاه الناس عنهم[5]، لكن مع هذا فما حكاه ابن حزم وغيره لازم لمذهبهم من وجه آخر عند التحقيق، لكن يفرق ما هو لازم وما هو من أصل المذهب وليس المقصود نفيه مطلقاً.

---

(١) انظر المقالات للأشعري (٢١٣/١ــ ٢٢٣)، الفصل لابن حزم (٢٧٣/٣)، الفرق بين الفرق (٢٠٢)، المحصل للرازي (٣٤٧)، الفتاوى لابن تيمية (٦٧١/٧)، شرح الأصول الخمسة (٧٢٧).

(٢) الفصل (٢٧٣/٣).

(٣) الإيمان لأبي عبيد [ضمن مجموعة رسائل في الإيمان] (ص٧٢ــ ٧٣).

(٤) أصول الدين للبغدادي (٢٥٢).

(٥) انظر تفصيل ذلك في الفصل الخامس، وانظر المختصر في أصول الدين (٣٨٤)، والإرشاد للجويني (٣٣٦).

ثم اختلف المرجئة بعد قولها: إنه مؤمن أيقال: فاسق أم لا على أقوال ذكرها الأشعري وغيره، قال: "ومن المرجئة من يقول: الفاسق من أهل القبلة لا يسمى بعد تقضي فعله فاسقاً، ومنهم من يسميه بعد تقضي فعله فاسقاً، ومنهم من يقول: لا أقول لمرتكب الكبيرة فاسق على الإطلاق، دون أن يقال: فاسق في كذا، ومنهم من أطلق اسم الفاسق"(١).

فهذان طريقان للمرجئة من هذين الوجهين، والمعتبر عند جمهورهم أن مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، وهذا الذي عليه فقهاؤهم، وأشعريتهم، وحذاق متكلميهم، قال القاضي أبو بكر ابن الطيب، وهو من حذاق الأشعرية:

"باب القول في تسمية الفاسق الملي مؤمنا، فإن قال قائل: فخبروني عن الفاسق الملي هل تسمونه مؤمناً بإيمانه الذي فيه، وهل تقولون إن فسقه لا يضاد إيمانه؟ قيل له: أجل، فإن قال: فلم قلتم: إن الفسق الذي ليس بجهل بالله لا يضاد الإيمان؟ قيل له: لأن الشيئين إنما يتضادان في محل واحد، وقد علمنا أن ما يوجد بالجوارح لا يجوز أن ينفي علماً وتصديقاً يوجد بالقلب، فثبت أنه غير مضاد للعلم بالله والتصديق له والدليل على ذلك أنه قد يعزم على معصية الرسول ﷺ بقلبه من لا ينفي عزمه على ذلك معرفة النبي ﷺ وتصديقه له، وكذلك حكم القول في العزم على معصية الله عز وجل، وأنه غير مضاد لمعرفته والعلم به والتصديق له هو الإيمان لا غير، فصح بذلك اجتماع الفسق الذي ليس بكفر مع الإيمان وأنهما غير متضادين، فإن قال: و لم قلتم: إنه يجب أن يسمى الفاسق الملي بما فيه من الإيمان مؤمناً، قيل له: لأن أهل اللغة إنما يشتقون هذا الاسم للمسمى به من وجود الإيمان به، فلما كان الإيمان موجوداً بالفاسق الذي وصفنا حاله وجب أن يسمى مؤمناً كما أنه لما لم يضاد ما فيه من الإيمان فسقه الذي ليس بكفر وجب أن يسمى به فاسقاً، وأهل اللغة متفقون على أن اجتماع الوصفين المختلفين لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما ومن أحدهما، فوجب بذلك ما قلناه فإن قال قائل: فما أنكرتم أن يكون حكم اللغة ما ذكرتم غير أن الله تعالى عظم زجر الفاسق والمبالغة في عقوبته بأن حرمه التسمية بإيمانه وجعل تسمية المؤمن مؤمناً علماً

---

(١) المقالات (١/٢٢٣).

على استحقاقه ضرباً عظيماً من الثواب، وكذلك جعل تسمية الفاسق فاسقاً من أسماء الدين علماً لاستحقاقه ضرباً من العقاب العظيم، وأن يكون حكم هذه الأسماء في الشريعة منقولاً عن حكم اللغة؟ قيل له هذه دعوى لا شبهة في سقوطها، ولو جاز لمدعٍ أن يدعي ذلك لجاز لآخر أن يدعي أن الله تعالى لما عظم شأن الإيمان وبالغ في الترغيب في فضله، وجب سقوط التسمية بما قارنه من الفسق لما أراده من تغليب حكم الإيمان على الفسق وجعله مما يعلوا ولا يعلى، وقصد به إلى الدلالة على استحقاق الثواب، وهذا يوجب أن يكون الفاسق هو الكافر فقط، وأن من سواه فليس بفاسق ولا يسمى بذلك، فإن لم يجب هذا، لم يجب ما قالوه، ولأن في هذه الدعوى تصحيح تغير الأسماء عن طريقة اللغة ودفع ما تلونا من التنزيل وقد أبنَّا فساد ما يوجب ذلك من الأقاويل فيما قبل"[1].

فهذا المذهب الذي ذكره القاضي هو الذي عليه جماهير المرجئة وحذاقهم واعتباره للغة في تقرير طريقته وإن صح بها تسمية مرتكب الكبيرة مؤمناً بإيمانه فاسقاً بكبيرته، إلا أن اللغة لا توجب أن الفسق لم يقع في محل الإيمان، فإنه وإن فرض أن الأعمال لا تسمى إيماناً، وأن الفسق تحصل بما لا يقال في مقابله إيمان في الأمر والنهي فإنه يوجب نقص الإيمان مع هذا التقدير، فإن الفسق هنا من قضاء الشريعة وحكمها ولهذا سمي عند المرجئة فاسقاً، فلما ثبت فسقه بموجب الشريعة لزم نقص إيمانه، فإنه يتعذر أن يصاحبه اسم المدح المطلق مع اسم مذموم في الشريعة، ولا يكون الاسم المطلق متقيداً بمجامعه، لأن من تحقق له الاسم المطلق الممدوح وقيل: إنه لم ينقص تعذر أن يضاف إليه اسم من أسماء الذم يذم به ويستحق به العقاب، فهذا مخالف للشريعة واللغة، فإن الشريعة لم تذكر الاسم المطلق إلا في مقام المدح المطلق الذي لا يقارنه ذم أو في مقام الذم المطلق الذي لا يقارنه مدح، ولهذا صار اسم الإيمان المطلق يفصل في القرآن والحديث بالأعمال الظاهرة والباطنة، كما في قوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند**

(١) التمهيد للقاضي ابن الطيب الباقلاني (٣٩٥ـ ٣٩٨).

ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[1]، إلى أمثال ذلك، وكذا اسم الإسلام المطلق فهو الدين كما في قوله: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾[2]، وهذا هو الإسلام الذي سألته الرسل ربها كما في قوله: ﴿ربنا اجعلنا مسلمين لك . . .﴾[3].

وكذلك أسماء الذم المطلقة كاسم الكفر المطلق، واسم الشرك المطلق واسم الفسق المطلق يراد به ما لا يجامعه اسم مدح ولو ناقصاً، فضلاً عن كونه لا يوصف بالنقص أو يمكن أن يوصف بكونه تاماً، فمثل هذا يعلم مخالفته للشريعة، ولهذا وصف الله من لم يؤمن تارة بالمشركين، وتارة بالكافرين، وتارة بالفاسقين كقوله: ﴿فلا تأس على القوم الفاسقين﴾[4]، وقال عن موسى: ﴿فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين﴾[5]، وقال: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون﴾[6].

وأما اللغة فإن اسم الإيمان فيها يدخل فيه غير محض التصديق، مما يكون محلاً للفسق وليس في اللغة أن الإيمان لا يكون إلا فيما هو أصل لا يدخله نقص، بل زوال يوجب عدم الإيمان مطلقاً من كل وجه، فمثل هذا تقوُّل على اللغة، ولو فرض أن اللغة لا تسمى فيها الأعمال إيماناً فإن هذا لا يوجب القول بكون الفسق لم يضاد شيئاً من الإيمان، فليس من شرط المتضادين قبول كل منهما لمحل الآخر من كل وجه، فهذا لا يوجبه لسان أو عقل، واعتبار التضاد في اللغة والعقل على تعذر التجامع في المحل الواحد، ومثل هذا منفي بإجماع الناس، مما يبين أن وقوع الفسق في غير محل الإيمان لا يوجب القول بأن الفسق لا يضاد الإيمان كما يقوله القاضي وأمثاله، وبسط هذا يطول.

والمقصود هنا إبانة أصول مذاهب الطوائف في هذا الأصل على طريق الإجمال وفي الجملة فما اعتبره القاضي من اللغة لا يثبت به قوله مع منازعة كثير من النظار له فيه، ومقصوده أن الشريعة لم تنقل اسم الإيمان عن معناه في اللغة، وهذا فيه قولان

---

(١) الأنفال: آيتين ٢ـ ٣.

(٢) سورة المائدة: آية ٢٦.

(٣) سورة المائدة: آية ٢٥.

(٤) سورة التوبة: آية ٨.

(٥) سورة آل عمران: آية ١٩.

(٦) سورة البقرة: آية ١٢٨.

للطوائف، فالذي عليه كثير من أتباع السلف[1]، وهو مذهب الأشعرية[2] أن الشريعة لم تنقل اسم الإيمان عن معناه في اللغة، وقيل: بل هو منقول، وهذا قول طائفة من أهل السنة[3]، والمعتزلة[4]، وهذا القول ينصره أبو محمد ابن حزم[5]، والصحيح الأول وهو الذي نصره القاضي أبو يعلى من أصحاب أحمد[6]، والإمام ابن تيمية[7]، وأمثالهما من المحققين، لكن على هذا القول لا يجب أن يكون الفسق جاء في غير محل الإيمان، كما يقوله هؤلاء، فهذا للناس عنه أجوبة، منهم من يقول: إن الإيمان في اللغة الإقرار، ومنهم من يقول: إنه التصديق، لكنه يكون في القلب واللسان والجوارح، ومنهم من يقول: هو تصديق مقيد، ومنهم من يقول: هو التصديق، والعمل لازم له، ونقص اللازم يوجب نقص الملزوم، ومنهم من يقول: إن الشارع زاده ولم ينقله، إلى غير ذلك[8].

فلا يكون ما ذكره القاضي أبو بكر متحصلا لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع، والقاضي أبو بكر وأمثاله، بل جماهير المخالفين لم يفرقوا بين الأسماء المطلقة والأسماء المقيدة، والأسماء المتواطئة والأسماء المشتركة، وظنوا أن التواطؤ والاشتراك أوصاف توجب الاطراد، ولهذا يكون القول في الواحد فيها من التضاد، وهذا مخالف للغة والعقل، فضلا عن مخالفته للشريعة، فهذا الاشتراك أوجب هذا الغلط في هذا المقام الذي هو معتبر بالأسماء التي ذكرها الشريعة، وهي معروفة قبل في اللغة، فلم يحقق هؤلاء موردها في الشريعة واللغة، فصار يقع لهم ما يعلم فساده في الشريعة واللغة والعقل من المقالات المتناقضة مع أن هذا القاضي من حذاق النظار العارفين بكثير من موارد المعقول فضلا عما له من المعرفة بدلائل المنقول، لكنه ينغلق عليه التحقيق لتداخل هذه المقامات عنده، وعنايته بنصرة قول أصحابه، والمقصود هنا جمل المقالات، فهذه جمل المقالات في هذا الأصل.

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٩٨ـ ٢٩٩).

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني (٥/١٨٣).

(٣) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٩)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٩٨).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٧٠٢ـ ٧٠٣)، المختصر في أصول الدين (٣٨١)، الإيمان لأبي يعلى (٣٠١).

(٥) الفصل (٣/٢٢٩، ٢٦٩ـ ٢٧٠).

(٦) الإيمان لأبي يعلى (٢٩٧ـ ٣١٠).

(٧) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٩٨ـ ٢٩٩).

(٨) الفتاوى لابن تيمية (٧/١٢٢ـ ١٢٣).

المبحث الثاني : الأصل الذي عليه جمهور المخالفين، وظنوه متحققا في الشريعة، وبيان غلطهم في هذا الأصل بالكتاب والسنة وإجماع السلف.

مقدمات في هذا الأصل

القول في أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك وقع فيه الغلط والنزاع بين الطوائف، لأنه باب معتبر بمورد الأسماء التي تضاف إلى الأعيان حمدا وذما، كاسم الإيمان والإسلام والدين والبر والتقوى وأمثال ذلك، وكاسم الكفر والفسوق والنفاق وأمثال ذلك، وأسماء الإيمان والدين وما يضادها مما هو مذكور في كلام الله ورسوله وقع فيه اشتراك، واشتبه القول فيه لأن مورده في النصوص متعدد فتارة يذكر الاسم مطلقا، وتارة يذكر مقيدا، وتارة يثبت في مقام وينفى في نظيره، وتارة ينفى في مقام ويثبت في آخر، وتارة يقصد به جميع ما يحتمله، وتارة يقصد به أصله ولا يقصد به فرعه وكماله، وتارة يقصد به فرعه ولا يقصد به أصله، إلى أمثال ذلك، وهذه الأوجه بعضها تشترك فيه سائر الأسماء المذكورة في القرآن والحديث في هذا الباب، وبعضها يختص ببعض المقامات والأسماء دون غيرها.

وسائر الغالطين في هذا الباب موجب غلطهم في الجملة أهم لم يحققوا العلم بتفاصيل أسماء الإيمان والدين، كما هو معتبر في الشريعة، ولما رأى هؤلاء تعدد موردها في النصوص صار حذاقهم إلى اعتبار اللغة وحصلوا هذه الأسماء من مقصود اللغة ومعتبرها، وصاروا يحملون هذه الأسماء أو كثيرا منها على معنى واحد يعتبرونه باللغة والشرع، ويتأولون ما عداه من المواضع التي يذكر فيها هذا الاسم على غير هذا الاعتبار، وهذا معتبرهم بما حصلوه من لغة العرب، وإذا ورد عليهم أن سائر الموارد في القرآن والحديث على وفق اللغة، قالوا: هذا المتأول من مجاز اللغة، وعن هذا تأولوا ما يخالف مقالاتهم في هذا الباب، وهم طوائف متباينة أو مختلفة، فصار لكل نوع معتبر من اللغة يخالف معتبر غيرهم عند التفصيل.

وهذه الطريقة مع اضطراب الخائضين فيها ليست بلازمة في نفس الأمر، قال الإمام ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة

ولا غيرهم"[1]، وهذا لا يقصد به عدم اعتبار فهم كلام الله ورسوله باللغة، فإن القرآن نزل بلسان عربي مبين، وكذلك الرسول ﷺ فإنه عربي قال بلسان قومه، وإنما المقصود فساد تأويل القرآن لموجب معارضة اللغة ومثل هذا، وهذا هو الذي سلكه جماهير المخالفين، وهو من جنس قول كثير من أرباب النظر من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم بأن النقل معارض بالعقل، فتأولت المتكلمة ما هو من التنزيل لموجب ما ذكروه من الدليل العقلي[2]، وقالت الفلاسفة بأن في التنزيل تخييلا لهذا الموجب[3].

والحق في نفس الأمر ليس بإبطال العقل ورده، بل القول أن العقل لا يعارض النقل، وما فرض معارضته له فهو عقل فاسد، أو أنه ليس معارضا في نفس الأمر، أو في ثبوت ما يضاف إلى النقل نظر، كالأحاديث التي لم يصح ذكرها إلى الرسول ﷺ.

والمقصود أنه لا تعارضِ في نفس الأمر بين ما هو من العقل الصحيح وما هو من النقل الصريح الثابت، وكذا يقال هنا في اللغة، فإن استعمال المخالفين لها في هذا المورد (باب الأسماء والأحكام والقول في مسمى الإيمان والكفر) فوق استعمالهم لأدلة النظر بخلاف باب الإلهيات، فإن تحصيل المقالات عند جماهير الطوائف المخالفة محصل بمعتبر النظر والعقل، واللغة في هذا المقام مستعملة لتحصيل الجمع بين محصل العقل ومقصود الشرع، ولهذا استعمله المتكلمة لما كان هذا من أصلهم، بخلاف الفلاسفة فإنهم ينازعون في هذا الأصل ويعتبرون موافقة اللغة للظواهر في الإلهيات، ولهذا منع ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة التأويل الذي تستعمله المتكلمة، وطعن في اعتبار ذلك بمجاز اللغة، حتى طعن في المجاز نفسه، لما كان يوجب إقرار الظواهر لتعذر بيان الحق في نفس الأمر، لا لموجب اللسان، بل لعدم إمكان المحل المخاطب، وعن هذا قال هو وأمثاله

---

(١) الفتاوى (٧/٢٨٦).

(٢) انظر درء التعارض (١/٤ـــ ٨)، وأساس التقديس للرازي (٦ـــ ١٤).

(٣) انظر درء التعارض (١/٨ـــ ١٤)، الرسالة الأضحوية لابن سينا (٤٠ـــ ٥٤).

كأبي الوليد ابن رشد بالتخييل، كما هو أكثر تعبير ابن سينا[1]، أو الظاهر والباطن كما هو أكثر تعبير ابن رشد وأمثاله من مقتصدة الفلاسفة[2].

والحق أن اللغة والعقل ليس فيها اقتضاء تأويل شيء من القرآن والحديث على غير تأويله، ولهذا وصف الإمام أحمد الجهمية بأهم: "يتأولون القرآن على غير تأويله"، وهذا مبني على أن لفظ التأويل يستعمل فيما هو محمود وما هو مذموم، ولفظ التأويل لم يذكر في كلام الله ورسوله إلا محمودا، وهو الحقيقة ويستعمل ويراد به التفسير والبيان كما هو معروف في كلام أئمة التفسير، كمحمد بن جرير وغيره، ويستعمله أرباب الكلام وطائفة من النظار من أهل الأصول والفقه بما هو مبني على الأصول الفاسدة في معارضة العقل للنقل أو معارضة حقيقة اللغة لما هو من النصوص فيتأول بمجازها[3] وجعل هؤلاء المجاز من عوارض الألفاظ والمعاني، وطائفة من أهل اللغة على هذه الطريقة، وطائفة يعتبرونه في الألفاظ دون المعاني، ومثل هذا وإن أمكن إطلاقه إلا أنه يذم لما استعمله جمهور هؤلاء في المعاني الذي يعلم غلطهم فيها، وهو عند التحقيق كالقول بتعارض العقل والنقل، لكن هذا سموه تعارضا، وهذا وضعوا له اصطلاحا سموه المجاز، وإلا فإن المعاني بين الحقيقة والمجاز متعارضة بإجماع هؤلاء، ولهذا يصرح كثير من هؤلاء أن المجاز يصح نفيه، وحذاق هؤلاء يقولون: المجاز يوجب انتفاء المسمى في نفس الأمر، ومعلوم أن هذا فساد في اللغة والشرع، وعلى هذه الطريقة صار ما استعملوا فيه المجاز من الآيات هي في الجملة الآيات التي فيها ذكر لما هو من أصول الدين، فيقع لهم تعارض بين بعض مواردها أو تعارضها مع المعتبر العقلي المختص بهم، فيوجبون رد ذلك إلى مثل هذه الطريقة، فتارة يجعلون العقل موجبا لما فرضوه في اللغة، وتارة يجعلون اللغة موجبة لما فرضوه في العقل، وهذا وهذا غلط على كل تقدير.

---

(١) الرسالة الأضحوية (٤٠ــ ٥٦).

(٢) الكشف عن منهاج الأدلة (١٣٨، ١٤٨ــ ١٥٢).

(٣) انظر الرسالة التدمرية لابن تيمية، ت/د.محمد السعوي (٨٩ــ ١١٦).

والحق أن اللغة توافق النقل، فإن الرسول ﷺ بعث بلسان قومه، والقرآن نزل بلسان العرب وليس في كلام الله ورسوله ما يمكن نفيه من الخطاب، ثم يقال عند هؤلاء: هذا النفي توجبه اللغة. فإن اللغة لا توجب معارضة القرآن، والمثبت فيه إذا نفي صار موجب نفيه خارجا عن مقتضى الإثبات، فهذا غلط على اللغة وقول من لم يقدر القرآن حق قدره، فإن من فرض أن في الأخبار الثبوتية ما يكون المقصود منه في الفصيح من القول النفي، فهذا غلط في مقام الشرع واللغة ولا يعرف مثل هذا في خطاب أمة من بني آدم أنها تعبر عن المنفي بالإثبات، وعن المثبت بالنفي بخلاف تنوع المثبت والمنفي.

وفي الجملة فهذا موضع يطول، والقول في اللغة ومجازها وما يلتحق بذلك وتفسير القرآن بلسان العرب خاض فيه أقوام، وضل فيه خلق من الطوائف لما فاتهم من حقيقة العلم بما بعث الله به الرسول ﷺ، وهذا ليس مقام ذكره، والمقصود أن موجب غلط الطوائف في اسم مرتكب الكبيرة هو غلطهم في أسماء الإيمان والدين وما يضاد ذلك المذكورة في القرآن وعدم توفيقهم بين هذه الموارد المتعددة، فصاروا يتأولون ذلك بما فرضوه من اللغة، والحق في نفس الأمر ليس كذلك، وهذا التعدد مناسب للغة، ولهذا كان أئمة الشريعة الكبار أئمة السنة والحديث يجعلون ما جاء في كلام الله ورسوله يصدق بعضه بعضا، وكذا كبار أئمة اللغة، كالخليل بن أحمد وأبي عبيدة وأمثالهم يجعلون اللغة مناسبة لسياق الآيات والأحاديث ولا يذكرون تأويل الشرع باللغة على طريقة نظار المتكلمة، كما ذكر نوع منهم تأويل الشرع بموجب العقل، ولهذا لم يكن الخليل بن أحمد وأمثاله من الوجوه الأساطين يقولون ما يقوله هؤلاء في المجاز ونحو ذلك.

قال الإمام ابن تيمية: ". . . هنا ذكر أصل جامع تنبني عليه معرفة النصوص، ورد ما تنازع فيه الناس إلى الكتاب والسنة، فإن الناس كثر نزاعهم في مواضع في مسمى الإيمان والإسلام لكثرة ذكرهما، وكثرة كلام الناس فيهما، والاسم كلما كثر التكلم فيه، فتكلم به مطلقا ومقيدا بقيد آخر في موضع آخر كان هذا سببا لاشتباه بعض

معناه، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك، ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده ولا يسمع بعضه ويكون ما سمعه مقيداً بقيد أوجبه اختصاصه بمعنى فيظن معناه في سائر موارده كذلك، فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة وعلم مأخذ الشبه أعطى كل ذي حق حقه، وعلم أن خير الكلام كلام الله، وأنه لا بيان أتم من بيانه، وأن ما أجمع عليه المسلمون من دينهم الذي يحتاجون إليه أضعاف أضعاف ما تنازعوا فيه . . ."[1].

ومقصوده في الحرف الأخير أن من طرق معرفة الحق عند الاختلاف اعتباره بالمجمع عليه، فإن المتفق عليه يبين المختلف فيه، وهذه قاعدة مطردة معتبرة في المسائل والدلائل وهي الموافقة لطريقة القرآن، والحذاق من أهل العلم وأرباب النظر يقولون ذلك، فإن هذا مبني على معتبر العقل والشرع، ولهذا ذكره الله في المسائل والمقالات كما في قوله: ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون**﴾[2]، وذكر في القرآن الدلائل والحجج كما في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا**﴾[3]، وهذا أصل شريف في العلم والمعرفة، وهو من مقاصد الشريعة الموجبة للاجتماع على الحق، ومن مقتضى المعقول، بل أحوال بني آدم تقوم على هذا الأصل في سائر المقامات، فإن المتحصل الثابت في العلم والإدراك والوجود، يفسر به ما يشتبه في العلم والإدراك والوجود، وتفصيل هذا يطول.

بيان الأصل الذي اشتبه على جمهور المخالفين في هذا الباب

والمقصود هنا التنبيه على الأصل الجامع الذي بنى جمهور المخالفين في اسم الفاسق الملي قولهم عليه، وهو أنهم ظنوا: أن العبد المعين لا يجتمع فيه كفر وإيمان، فإن الكفر يضاد الإيمان، وجعلوا هذا متحققاً من الشريعة، قالوا: فالكفر في الشرع يضاد

(١) الفتاوى (٣٥٦/٧ــ ٣٥٧).

(٢) سورة آل عمران: آية ٦٤.

(٣) سورة النساء: آية ٥٩.

الإيمان، وهذا مجمع عليه بين هؤلاء[1]، ومن هؤلاء من يحكي الإجماع على أنه لا يجتمع في العبد كفر وإيمان[2]، وغلاتهم كالخوارج والمعتزلة يقولون: لا يجتمع في العبد إيمان ومعصية من الكبائر، ثم منهم من نقل حكم الواحد من الأشخاص إلى الواحد من الأعمال، فقالوا: لا يكون العمل الواحد محبوباً من وجه، مكروهاً من وجه، وتخطى أبو هاشم هذا فنقله إلى الواحد بالنوع، وجعل جنس السجود وغيره لا يكون بعضه يقع طاعة وبعضه معصية، بل الطاعة والمعصية قصد الساجد والراكع، وليس العمل إلا وجهاً واحداً، وهذا مخالف للكتاب والسنة والإجماع والعقل[3].

وهؤلاء في مثل هذا يعتبرون المجردات في الأذهان التي لا حقيقة لها في الأعيان فيرتبون الأحكام على ما لا يقبل الوجود، ويسقطون حكم الموجودات، ولهذا يستعملون في هذا المقام ذكر الماهية، فيقولون: السجود من حيث هو، وهذا منتهى قولهم التفريق بين الوجود والماهية، كما هو قول طائفة من سفلة الفلاسفة ومتفلسفة الصوفية الباطنية، والذي عليه نظار أهل السنة والمحققون من الطوائف أن الوجود عين الماهية، وهذا مقتضى المنقول والمعقول، وهؤلاء لو حققوا لعلموا أن الأمور الموجودة في الخارج المعتبرة في الحكم والوصف لا توجد إلا مختصة ولا توجد مطلقة، ولما اشتبه هذا الأصل فرق طائفة منهم بين الوجود والثبوت، وقسموا الوجود إلى الوجود الذاتي والعرضي، ثم يجعلون سائر موارد الصفات من الوجود العرضي، فيرجعون إلى جعل الباري وجوده وجوداً مطلقاً مجرداً عن الأمور الثبوتية، كما هي طريقة ابن سينا وذويه أو يجعلونه موجوداً مطلقاً لا بشرط، ثم يقولون: ليس هو أعيان المتعينات، بل هو ماهية مطلقة كما هي طريقة التلمساني وابن عربي وأمثالهم من صوفية المتفلسفة الباطنية وهؤلاء وإن لم يجعلوه أعيان المتعينات، فإنه يكون على قولهم مجموع هذه المتعينات

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٥١١ـ ٥١٣).

(٢) انظر الفتاوى (٧/٥١١).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥١٢).

وقولهم بإبطال التعيين لا يفيد تحقيق التوحيد، بل يوجب جمع التوحيد في المتناقضات والمتضادات، فيكون قولهم شراً من قول المشركين وهذا مورد يطول ذكره.

والمقصود هنا أن المخالفين للسلف أجمعوا أنه لا يجتمع في العبد كفر وإيمان وجمهورهم يجعلون هذا معتبرهم في هذا الباب، وعن هذا جعلت الخوارج الفسق كفراً وجعلت المعتزلة الفسق يوجب عدم الإيمان، وجعلت المرجئة الفسق لا يرد على محل الإيمان لما عرفوه من الشرع من الفرق بين ما هو فسق دون الكفر وما هو كفر وجعلوا ما يرد على المحل لا بد أن يكون مضاداً له مضادة محضة توجب عدم الأول بورود الثاني، والخوارج تسوي بين الفسق والكفر من كل وجه في مطلق الحكم والاسم، والمعتزلة تسوي بينهما في مطلق الحكم، والمرجئة تفرق بينهما من كل وجه في مطلق الاسم والحكم، والذي دل عليه الكتاب والسنة والمأثور عن السلف أنه تارة يقع اتفاقهما وتارة يقع اختلافهم بحسب الموارد، بل الاسم الواحد تارة يوجب اسماً وحكماً لا يوجبه في سائر الموارد، والتفريق بين الاسم والحكم مع التمام مخالف لقول جماهير المسلمين من السلف وغيرهم، وهو من فسادات المعتزلة التي شذوا بها عن جمهور المسلمين، والصواب في هذا أن الواحد المعين قد يكون فيه شعبة من شعب الإيمان وشعبة من شعب الكفر أو من شعب النفاق، وقد يكون مسلماً وفيه نفاق دون النفاق الأكبر، أو كفر دون الكفر الأكبر.

قال الإمام ابن تيمية: "كما قال الصحابة ابن عباس وغيره: كفر دون كفر، وهذا قول عامة السلف، وهو الذي نص عليه أحمد وغيره ممن قال في السارق والشارب ونحوهم ممن قال فيه النبي ﷺ أنه ليس بمؤمن أنه يقال لهم: مسلمون لا مؤمنون، واستدلوا بالقرآن والسنة على نفي الإيمان مع إثبات اسم الإسلام، وبأن الرجل قد يكون مسلماً ومعه كفر لا ينقل عن الملة، بل كفر دون كفر، كما قال ابن عباس وأصحابه في قوله: ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[1]، قالوا: كفره لا ينقل عن الملة، وكفر دون كفر، وفسق دون فسق، وظلم دون ظلم، وهذا أيضاً مما

---

(١) سورة المائدة: آية ٤٥.

استشهد به البخاري في صحيحه، فإن كتاب الإيمان الذي افتتح بـه الصحيح قـرر مذهب أهل السنة والجماعة وضمنه الرد على المرجئة . . ."[1].

والمقصود من هذا أن اسم الكفر يطلق في الشريعة ويراد به الكفر الذي ينقل عن الملة، وهذا أصل مورده في النصوص وتارة يذكر ما هو من المعاصي والكبائر ويوصف بأنه كفر، فهذا كفر ينقل عن الملة بإجماع السلف، وهو قول المرجئة حتى من يكفر مرتكب الكبيرة لا يخصونه بمن ارتكب ما سمي كفراً، بل كل كبيرة كما تقول الخوارج، وهذا معروف في أحاديث الرسول ﷺ فيما ثبت عنه في الصحيح من حديث ابن مسعود: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[2]، وقوله في الصحيح من حديث جرير: "أيما عبد أبق من مواليه فقد كفر حتى يرجع إليهم"[3]، وقوله في الصحيح من حديث أبي هريرة: "اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت"[4]، وأمثال ذلك من الكبائر التي سماها الشارع كفراً.

ومثل هذا اسم الفسق الذي هو الكفر الناقل عن الملة كما في قوله تعالى عن إبليس: ﴿**ففسق عن أمر ربه**﴾[5]، وقوله لموسى: ﴿**فلا تأس على القوم الفاسقين**﴾[6]، وقوله: ﴿**وأما الذين فسقوا فمأواهم النار**﴾[7]، يراد الكفار، وقوله: ﴿**كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلاً ولا ذمة يرضونكم بأفواههم وتأبى قلوبهم وأكثرهم فاسقون**﴾[8]، إلى أمثال ذلك.

ويذكر الفسق ويراد به المعصية من الكبائر دون الكفر الناقل عن الملة كقوله تعالى: ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا**

(١) الفتاوى (٧/٣٥٠ــ ٣٥١).

(٢) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٣) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٤) مسلم (١/٨١) رقم (٦٧).

(٥) سورة الكهف: آية ٥٠.

(٦) سورة المائدة: آية ٢٦.

(٧) سورة السجدة: آية ٢٠.

(٨) سورة التوبة: آية ٨.

تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون﴾[1]، وقوله: ﴿الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾[2]، وهو المذكور في قوله: ﴿ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان . . .﴾[3]، ومن ذلك في مورد السنة المأثورة قوله ﷺ فيا ثبت في الصحيح عن ابن مسعود: "سباب المسلم فسوق . . ."[4].

وكذلك اسم الشرك، فإنه إذا ذكر مطلقاً في القرآن يراد به الشرك الأكبر الناقل من الملة كقوله: ﴿إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾[5]، وقوله: ﴿وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا﴾[6]، وقوله: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم . . .﴾[7]، إلى أمثال ذلك، ويستعمل فيما هو من النصوص ويراد به ما هو دون ذلك، كقوله ﷺ: "من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك"[8]، وجعل طائفة منه قوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحدا﴾[9]، وفسروه بالرياء في الأعمال الذي لا يوجب الشرك الأكبر[10]، وتنازعوا في قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به . . .﴾، فيراد به الشرك الأكبر بإجماع المسلمين سنيهم وبدعيهم، واختلف أهل العلم في الشرك الأصغر أيدخل في الآية أم يدخل في قوله: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[11]، على قولين في مذهب أحمد وغيره، والأظهر أنه لا يدخل في الشرك المطلق.

---

(١) سورة النور: آية ٤.

(٢) سورة البقرة: آية ٩٧.

(٣) سورة الحجرات: آية ٧.

(٤) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٥) سورة المائدة: آية ٧٢.

(٦) سورة النحل: آية ٣٥.

(٧) سورة التوبة: آية ٥.

(٨) أبو داود (٢/٢٤٢) رقم (٣٢٥١).

(٩) سورة الكهف: آية ١١٠.

(١٠) روي هذا عن الحسن وغيره، كما نقله ابن رجب في فتح الباري (١/١٤٦ـ ١٤٧).

(١١) سورة النساء: آية ٤٨.

وكذلك اسم الظلم، فإن الظلم المطلق هو الكفر الناقل عن الملة، ومنه قوله تعالى: ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾[1]، ويراد بالظلم ما دون ذلك كقوله: ﴿**والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم**﴾[2]، وهذا في سياق وصف المتقين، ومنه قوله: ﴿**قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين**﴾[3]، وأمثال ذلك في كلام الله ورسوله.

وكذلك اسم النفاق فإنه يراد به النفاق الأكبر الذي هو ناقل عن الملة وهو المذكور في مثل قوله تعالى: ﴿**إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا**﴾[4]، ويراد به تارة في النصوص ما هو دون ذلك كقوله ﷺ، كما في الصحيحين عن ابن عمرو: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من نفاق حتى يدعها، إذا حدّث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أوتمن خان وإذا خاصم فجر"[5]، وفي الصحيح عن أبي هريرة: "آية المنافق ثلاث إذا حدّث كذب وإذا وعد أخلف وإذا اؤتمن خان"[6].

واسم الإيمان تارة يذكر ويراد به الإيمان المطلق الذي هو فعل الواجبات وترك الكبائر والإثم، وهو المذكور في قوله: ﴿**ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان**﴾[7]، ولهذا تعدد منافيه مما يدل على أن المراد الإيمان المطلق، وقوله: ﴿**قد أفلح المؤمنون**﴾[8] الآيات، وقوله: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم**

---

(١) سورة لقمان: آية ١٣.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٣٥.

(٣) سورة الأعراف: آية ٢٣.

(٤) سورة النساء: آية ١٤٥.

(٥) البخاري (١/٢٧) رقم (٣٤)، مسلم (١/٧٦) رقم (٥٨).

(٦) البخاري (١/٢٦) رقم (٣٣)، مسلم (١/٧٥) رقم (٥٩).

(٧) سورة الحجرات: آية ٧.

(٨) سورة المؤمنون: آية ١.

يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم﴾[١]، والفسق والكبائر ينافي هذا الإيمان، ولهذا قال تعالى: ﴿ولا تنابزوا بالألقاب بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان﴾[٢]، وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن . . ."[٣].

ولهذا لا يمدح بالإيمان مطلقاً من لم يعلم تحققه منه، والسلامة من الذنوب المنافية لهذا الإيمان، وهذا معنى قوله ﷺ لسعد لما قال: أعط فلاناً فإنه مؤمن، فقال: "أو مسلم"، أقولها ثلاثاً ويرددها علي ثلاثاً "أو مسلم . . ." متفق عليه[٤]، بخلاف الإيمان الذي دون هذا، فإنه يجامع الفسق الذي هو من الكبائر، وهذا قول جماهير المسلمين من السلف وسائر المرجئة، خلافاً للخوارج والمعتزلة، وإن كان في جمع التسميتين شيء من النزاع بين المرجئة، وحذاقهم يقولون كالسلف: مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته[٥].

والإيمان المذكور هنا يراد به أصل الإيمان الذي عدمه كفر ينقل من الملة، ويراد به الإيمان الناقص بالمعاصي، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾[٦] في الكفارة، فإن فقهاء المسلمين أجمعوا على إجزاء عتق من فيه معصية وإثم، وهو المذكور في قوله ﷺ لمعاوية بن الحكم لما سأله عن عتق الجارية، فقال لها الرسول: "أين الله؟ قالت في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله، قال: أعتقها فإنها مؤمنة" أخرجه مسلم في سياق طويل[٧].

---

(١) سورة الأنفال: آية ٢.

(٢) سورة الحجرات: آية ١١.

(٣) البخاري (٢٠١/٢) رقم (٢٤٧٥)، مسلم (٧٦/١) رقم (٥٧).

(٤) سبق تخريجه (ص٦٦٥).

(٥) التمهيد للباقلاني (٣٩٥ـ ٣٩٦).

(٦) سورة النساء: آية ٩٢.

(٧) مسلم (٣١٨/١) رقم (٥٣٧).

ولهذا إذا ذكرت المواريث والأحكام الظاهرة صار مثل هذا مؤمنا من هذا الوجه وكذلك اسم الإسلام على الصحيح تارة يراد به الدين كقوله تعالى: ﴿**إن الدين عند الله الإسلام**﴾[١]، وقوله ﷺ كما ثبت في الصحيح: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده"[٢]، وهو المراد في دعاء الخليل: ﴿**ربنا واجعلنا مسلمين لك** . . .﴾[٣]، وتارة يراد ما يصح به الدين وتحصل به البراءة من الشرك، كقوله ﷺ: "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله . . ."[٤]، وهو المراد في قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم**﴾[٥]، على قول جمهور السلف القائلين: إن إسلامهم المذكور إسلام صحيح وليس المراد الاستسلام خوف السيف وهما قولان للسلف والأول هو قول ابن عباس[٦]، وإبراهيم النخعي[٧]، ويروى عن الحسن وابن سيرين، وهو قول حماد بن زيد وسهل بن عبدالله، وكثير من أهل الحديث والسنة والحقائق[٨]، وهو الذي نصره محمد ابن جرير المفسر[٩]، وابن كثير[١٠]، وابن تيمية[١١]، وابن رجب[١٢]، وهذا قول الإمام

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٩.

(٢) البخاري (١/١٣) رقم (١٠)، مسلم (١/٦٥) رقم (٤١).

(٣) سورة البقرة: آية ١٢٨.

(٤) البخاري (١/١٤٦) رقم (٣٩١).

(٥) سورة الحجرات: آية ١٤.

(٦) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(٧) تفسير ابن جرير (٢٦/٩٠).

(٨) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٣٨)، وفتح الباري لابن رجب (١/١٢٦).

(٩) تفسير ابن جرير (٢٦/٩٠).

(١٠) تفسير ابن كثير (٤/٣٣٦).

(١١) الفتاوى (٧/٢٣٨ــ ٢٣٩).

(١٢) جامع العلوم والحكم (٢٥).

أحمد رضي الله عنه[1] والمقصود أن الإسلام هنا إسلام صحيح، وليس هو الإسلام المطلق الذي يراد به الاستسلام لله ظاهرا وباطنا وهو الدين كله.

وإذا عرف تعدد مورد هذه الأسماء في القرآن والحديث وجب رد النصوص بعضها إلى بعض، وهذه طريقة الأنبياء والراسخين في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولوا الألباب، ومن اتخذ موردا واحدا من النصوص وطرده وتأول غيره على غير تأويله بما أحدثه هو وأمثاله من اصطلاح اللغة، فهذا لم يحقق الإيمان به فإن الإيمان به أخذه على وجهه الذي ذكره الله، وليس هذا المورد مما يختص الله بعلمه كما يقال في كيفية صفاته وحقائق ما أخبر به عن اليوم الآخر والمعاد، فإن هذه وإن كانت معلومة المعاني ويؤمن بها إلا أنها مجهولة الكيف، كما قال مالك وغيره في صفات الله: الكيف مجهول، وهو المراد بقوله في أخبار المعاد: ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا . . .**﴾ الآية[2]، بخلاف أسماء الإيمان والدين فإنها مبينة في حقيقتها في كلام الله ورسوله ليقوم الناس بالقسط في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد.

إذا تحقق هذا فالعبد يجتمع فيه طاعة ومعصية، وهذا مسلم عند جمهور المسلمين خلافا للخوارج والمعتزلة، ويجتمع فيه عند السلف كفر وإيمان، وليس الإيمان المطلق ولا الكفر المطلق، ومثله يقال في النفاق والشرك مع الإيمان والإسلام، فهذا تحقيق مورد هذه الأسماء في الشريعة، وهذا المجمع عليه بين السلف خلافا لأجناس أهل البدع، وإذا قيل: الكفر يضاد الإيمان، والضدان لا يجتمعان قيل هذا عنه جوابان:

الأول: أن الذي يضاد الإيمان مطلقا هو الكفر الأكبر بخلاف ما دونه، فإن الشريعة سمته في أعمال تقع من المسلمين.

---

(١) انظر فتاوى ابن تيمية (٢٣٩/٧ــ ٢٣٩).

(٢) سورة الأعراف: آية ٥٣.

الثاني: أن يقال: الكفر كفران، كفر هو جحد، فهذا يضاد الإقرار والتصديق وكفر دون الناقل فهو يضاد الإيمان الذي هو واجب وليس أصلا، وهذه طريقة محمد ابن نصر في جوابه[1]، وعلى الجواب الأول فالتضاد المطلق يستلزم الإطلاق ولهذا لا يستعمل إلا في المطلق، ولهذا أجمع المسلمون سنيهم وبدعيهم على أن الكفر عدم الإيمان.

ومما يبين هذا أن الكفر الذي دون الكفر الأكبر، وكذا الشرك والنفاق اختلف في حده، والصواب أن ما سماه الشارع شركا أو كفرا أو نفاقا، ولم يوجب النقل عن الملة فهو مقصور على مورد النص فلا تسمى به سائر الكبائر، ولا يستعمل فيه قياس التمثيل ولا قياس الأولى باعتبار عظم الذنب، فإن تسمية الشارع معتبرة بالقدر والصفة وتحقيق هذا متلقى من الوحي، ومن تأمل موردها في النصوص تبين له أنها معتبرة بالقدر والصفة، لا يقال: بالقدر وحده ولا بالصفة وحدها، ولهذا غلط كثير ممن تكلم في شرح هذا، وقالوا: إن ما سمي كفرا أو نفاقا ولم يكن ناقلا عن الملة فهو أعظم من سائر الكبائر التي لم تسم شركا أو كفرا أو نفاقا، وهذا غلط مبني على اعتبار أن الشارع قصد قدرها، ومما يبين ذلك أن من الكبائر الزنا واللواط وأكل الربا، وهذه لم تسم في النصوص بشيء من هذه الأسماء، ومعلوم أنها أعظم إثما في الشريعة من بعض ما سمي كفرا أو نفاقا، كالكذب في الحديث المسمى نفاقا، أو النياحة على الميت التي سماها الشارع كفرا، ومن تأول الكذب على الكذب الموجب للكفر كالكذب على الله وأمثال ذلك، فهذا قول باطل بالإجماع، والنياحة لا يدخلها مثل هذا إلا بتأويل يعلم امتناعه في الشريعة، وإن كان ما سمي كفرا أو نفاقا من الشعب يكون أعظم من كثير من الذنوب فهذا مما لا خلاف فيه.

وفي الجملة فالمقصود تعدد مورد هذه الأسماء في كلام الله ورسوله، وأما اعتبار معرفة تفاصيلها، فهذا مقام آخر، وما يعرف به الكفر الأكبر وما دونه وكذا ما كان كذلك من الأسماء، فهذا يعتبر بحكم الشريعة، ولهذا يقع في كل سياق من القرائن المبينة لحكمه وقدره ما يندفع به الإشكال، ولهذا لم يختلف السلف والأئمة في تفسير

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (١/٣٦٢).

جمهور هذه الموارد من النصوص بما يوجب التضاد بين الأقوال، وإن كان في بعض هذه الموارد نزاع معروف بين السلف، كالنزاع المذكور في قوله ﷺ: "بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة" كما أخرجه مسلم في صحيحه[1]، وقوله فيما روى بريدة: "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر"[2]، فمنهم من جعل هذا كفراً دون كفر، وهذه طريقة من يفسر هذه الأحاديث ولا يرى كفر تارك الصلاة، ومنهم من حملها على الكفر الناقل عن الملة، وهذه طريقة من يفسر هذه الأحاديث ويرى كفر تارك الصلاة.

وفي الجملة فهذا مورد يسير من النصوص متنازع في تفسيره عند السلف والأئمة وموجب التنازع ليس هو مورد النص عند التحقيق، ولهذا صارت سائر هذه الأحاديث لا توجب بنفسها النزاع باتفاق السلف والأئمة، وهذا هو حقيقة مذهب السلف والأئمة في هذه النصوص؛ وأما حمل ما سماه الشارع كفراً من العمل على المستحل مطلقاً، أو القول بأنه الكفر الناقل عن الملة مطلقاً، أو لا ينقل عن الملة مطلقاً في سائر الموارد، وإضافة أحد هذه الأقوال إلى السلف والأئمة أو بعض أعيانهم، كما هي طريقة بعض المتأخرين فهذا غلط على الشريعة والأئمة، واعتبار القول المطلق بالقول المختص مخالف لمقتضى المنقول والمعقول، فما صح عن طائفة من الأئمة من تفسير بعض موارد هذه النصوص، لا يصح طرد هذا مذهباً له في سائر الموارد، وعن هذا أضيفت هذه الأقوال إلى بعض أعيان السلف في كتب كثير من المتأخرين من أهل المقالات وشراح الحديث وغيرهم.

والشارع إذ سمى بعض خصال الذنوب دون الكفر بالله كفراً مقصوده أنها خصلة من خصال الكفر، لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر لزم أن يكون بها كافراً الكفر المطلق، كما أن من قامت به شعبة من شعب الإيمان لم يلزم أن يكون بها مؤمناً، ومعلوم عند سائر المسلمين أن عبدة الأوثان يقع لكثير منهم من صلة الأرحام

---

(١) مسلم (١/٨٨) رقم (٨٢٠).

(٢) الترمذي كتاب الإيمان عن رسول الله، باب ما جاء في ترك الصلاة رقم (٢٦٢١)، والنسائي "المجتبى" في كتاب الصلاة، باب الحكم في تارك الصلاة (١/٢٥٠) رقم (٤٦٢).

وإطعام الطعام، وإكساب المعدوم، وعتق الرقاب، وبذل المعروف، وكف الأذى، وإقراء الضيف، وحمل الكل، وصدق الحديث، والإصلاح بين الناس إلى أمثال ذلك مما هو معروف وهو من الخير الممدوح في نفس الأمر في الشريعة، لكن لا يثابون عليه في الآخرة كما في قوله: ﴿**لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجراً عظيماً**﴾[1] ولهذا يعطون بهذه الحسنات في الدنيا، كما في الصحيح عن أنس مرفوعاً: "إن الله لا يظلم مؤمناً حسنة يعطى بها في الدنيا ويجزى بها في الآخرة، وأما الكافر فيطعم بحسنات ما عمل بها لله في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم تكن له حسنة يجزى بها"[2].

والمقصود أن قيام ما هو من شعب الإيمان لا يوجب الإيمان المطلق بإجماع المسلمين، وليس عدم إيجابه لأنهم لا يريدون به وجه الله فحسب، بل لأن الدخول في الإسلام والإيمان لا يكون إلا بالتوحيد والشهادتين والإيمان بالله ورسوله، ولهذا يعرض لبعض المشركين إذا ركبوا في الفلك من إخلاص الدعاء ما لا يدخلون به دين الإسلام مع إخلاصهم في مقام الشدة في الفلك فيه، كما في قوله: ﴿**فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون**﴾[3]، وفي الجملة فهذا أصل ثابت عند سائر العقلاء أن من قامت به خصلة من الحقيقة المطلقة لم يوجب اتصافه بالاسم المطلق.

وهذا الباب في كثير من مسائله اضطراب، وحكي في مذهب الأئمة أقوال مطلقة لم تأت إلا مقيدة، فقد حكى غير واحد من أصحاب أحمد وغيرهم عن أهل السنة قولين في تسمية مرتكب الكبيرة كافراً كفراً لا ينقل عن الملة، وحُكي عن أحمد روايتان في هذا، ومحمد بن نصر مع تحقيقه حكى عن أهل الحديث القولين[4]، ومثل هذا

---

(١) سورة النساء: آية ١١٤.

(٢) مسلم (١٦٢/٤) رقم (٢٨٠٨).

(٣) سورة العنكبوت: آية ٦٥.

(٤) انظر تعظيم قدر الصلاة (٥٢٧/٢).

الإطلاق فيه نظر، و لم يصح عن أحد من أئمة السلف أنه سمى مرتكب مطلق الكبيرة كافراً، وقد أنكر أحمد وغيره من السلف مثل هذه الطريقة، وقد روي عن جابر بن عبدالله أنه سئل: هل كنتم تسمون شيئاً من الذنوب الكفر والشرك؟ قال: معاذ الله ولكنا نقول: مؤمنين مذنبين، خرجه محمد بن نصر[١]، وكان عمار ينهى أن يقال في أهل الشام: كفروا، وقال: قولوا فسقوا وظلموا، وهذا قول عبدالله بن المبارك وغيره من الأئمة[٢]، وقد أنكر القاضي أبو يعلى جواز إطلاق كفر النعمة على أهل الكبائر ونصب المخالفة فيه مع الشيعة الزيدية والإباضية[٣].

ومحمد بن نصر وغيره ممن حكى في تسمية مرتكب الكبيرة كافراً عند أحمد اعتبروه برواية إسماعيل الشالنجي عن أحمد، وهذه الرواية ليس فيها هذا الإطلاق وإنما ذكر أحمد أن الكفر منه ما هو كفر دون كفر، وهذا محل إجماع بين السلف بخلاف تسمية سائر الكبائر كفراً، وتسمية مرتكب أيٍ من الكبائر كافراً فهذا مخالف لطريقة الأئمة وفيه افتيات على الشريعة، فإن العصاة لا يقضى عليهم في الدنيا والآخرة إلا بقضاء الله ورسوله، ولهذا كان الرسول ﷺ يفرق بين الأسماء في المقام الواحد، كما في الصحيحين عن ابن مسعود مرفوعاً: "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[٤]، وبه يتبين أن إطلاق تسمية الكبائر كفراً، أو شركاً أو فاعلها مشركاً أو كافراً، كما ينتحله بعض المتأخرين من أصحاب الأئمة ليس صواباً، ولهذا كان طائفة من أهل العلم يتوقون تفسير ما سمي من الأعمال كفراً مع اعتبارهم أن العمل في نفس الأمر لا يوجب الكفر بالله، وهذا حكاه أبو عبدالله ابن حامد رواية عن أحمد، وإن كان مثل هذا لا يلزم إطلاقه في سائر الموارد عند التحقيق.

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٨٧٥ـ ٨٧٦).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٠ـ ١٤١).

(٣) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٠).

(٤) رواه البخاري (١/٣٢) رقم (٤٨)، ومسلم (١/٨٠) رقم (٦٤).

وقد ذكر صالح بن أحمد وأبو الحارث أن أحمد سئل عن حديث أبي بكر الصديق: "كفر بالله تبرؤ من النسب وإن دق، وكفر بالله ادعاء إلى نسب لا يعلم"[١]، قال أحدهما: قال أحمد: قد روي هذا عن أبي بكر والله أعلم، وقال الآخر: قال أحمد: ما أعلم قد كتبناها هكذا[٢]، وقال أبو الحارث: قيل لأحمد: حديث أبي هريرة: "من أتى النساء في أعجازهن فقد كفر"[٣]، فقال: قد روي هذا و لم يزد على هذا الكلام[٤]، قال ابن رجب: "وكذا قال الزهري لما سئل عن قول النبي ﷺ: "ليس منا من لطم الخدود"[٥] وما أشبهه من الحديث، فقال: من الله العلم، وعلى الرسول، البلاغ وعلينا التسليم"[٦]، ونقل عبدوس بن مالك عن أحمد أنه ذكر هذه الأحاديث التي فيها لفظ الكفر، فقال: نسلمها، وإن لم نعرف تفسيرها ولا نتكلم فيه، ولا نفسره إلا بما جاءت[٧].

والمتحقق أن تفسير هذه النصوص معتبراً بأصول الشريعة وليس يلزم فيه طرد لفظي، وطائفة من أهل العلم ذكروا لهذا طرداً في بعض الموارد ومثل هذا ما صح منه لا يفسر سائر السياقات، وقد ذهب ابن قتيبة إلى جواز إطلاق اسم الكفر في الناقل عن الملة وغيره بخلاف اسم الكافر، فلا يقال إلا في الناقل عن الملة، لأن اسم الفاعل لا يشتق إلا من الفعل الكامل، ولهذا قال في المؤمن: لا يقال إلا لكامل الإيمان، فلا يستحقه مرتكب الكبيرة، وإن قيل فيه آمن، ومعه إيمان.

قال ابن رجب: "وهذا قول حسن لولا ما تأوله ابن عباس وغيره في قوله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[٨]، والله أعلم"[٩]، وهذا القول

---

(١) أخرجه البزار في البحر الزخار (١/١٣٩، ١٦٨)، وضعفه مرفوعاً، وذكره الدارقطني في العلل وقال: "والموقوف أشبه بالصواب" (١/٢٥٤ـ ٢٥٥)، وأخرجه الخطيب في التاريخ (٣/١٤٤).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١/١٤١ـ ١٤٢).

(٣) المعجم الأوسط للطبراني (٩/١٦١) رقم (٩١٧٩).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢).

(٥) البخاري (١/٤٠٠) رقم (١٢٩٨)، مسلم (١/٩٤) رقم (١٠٣).

(٦) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢).

(٧) طبقات الحنابلة (١//٢٤٥)، فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢).

(٨) سورة المائدة: آية ٤٥.

(٩) فتح الباري لابن رجب (١/١٤٢ـ ١٤٣).

الذي ذكره ابن قتيبة معارض من هذا الوجه وغيره، وقد ذكر الله اسم الإيمان في آية الكفارة، فقال: **﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾**[1]، باسم الفاعل مع دخول الفاسق فيه، فدل على صحة التسمية باسم الفاعل في بعض الموارد، وإن لم يكن الإيمان كاملاً، ولهذا قال الرسول ﷺ لمعاوية بن الحكم: "اعتقها فإنها مؤمنة"[2]، فإن حكمه بني على قولها: إن الله في السماء ومحمداً رسول الله، وهذا يسلم به سائر الفساق من أهل الملة، واللغة لا توجب هذا عند التحقيق، وكذا الكفر المعرف بـ (ال) فإن الغالب في استعماله في الكفر الناقل، ولهذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية يفرق في بعض هذه النصوص بمثل هذا، قال: "وفرق بين الكفر المعرف باللام كما في قوله ﷺ: "ليس بين العبد وبين الكفر أو الشرك إلا ترك الصلاة"[3]، وبين كفر منكر في الإثبات، وفرق أيضاً بين معنى الاسم المطلق إذا قيل: كافر أو مؤمن، وبين المعنى المطلق للاسم في جميع موارده، كما في قوله: "لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض"[4]، فقوله: يضرب بعضكم رقاب بعض تفسير للكفار في هذا الموضع، وهؤلاء يسمون كفاراً تسمية مقيدة، ولا يدخلون في الاسم المطلق إذا قيل كافر ومؤمن . . ."[5].

وهذا التفريق بين الكفر المعرف باللام والمنكر في الإثبات مع مناسبته لا يوجب نتيجة مطردة أن الأول لا يستعمل إلا في الكفر الناقل عن الملة والثاني لا يستعمل إلا في كفر دون كفر، على جهة اللزوم والقطع، والرسول ﷺ ذكر في تارك الصلاة قولين قوله: "بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة"، فهذا الكفر المعرف، وقال: "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر"، وقوله: **﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾** فظلم منكر في الإثبات ويراد به الظلم الذي هو الشرك الأكبر، وقد تنازع السلف في قوله: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[6]، فهذا من جنس المصدر المعرف، وقد جاء عن ابن عباس وطائفة من السلف: أنه كفر دون كفر.

---

(١) سورة النساء: آية ٩٢.

(٢) تقدم تخريجه (ص٦٩٧).

(٣) تقدم تخريجه (ص٧٠١).

(٤) صحيح البخاري (٥٩/١) رقم (١٢١)، صحيح مسلم (٨٠/١) رقم (٦٥).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٨/١ـ ٢٠٩).

(٦) سورة المائدة: آية ٤٥.

والمقصود من هذا أن شيخ الإسلام لم يرد لزوم هذا الحكم كما قد فهمه عنه بعض المعاصرين، والعارف بطريقته في كتبه يتبين له ذلك، وإنما مقصوده التفريق بين هذا وهذا، وهذا تحقيق صحيح، موافق لطريقة السلف والأئمة في هذه الأسماء، ولهذا كره السلف أن يقول: أنا مؤمن، حتى يقول: إن شاء الله، وأباحوا له أن يقول: آمنت بالله كما نقله ابن رجب عنهم[1]، والله أعلم.

فترى من هذا أن القول في باب الأسماء ولا سيما مرتكب الكبيرة من المسلمين ينبني على معرفة تفاصيل موارد النصوص في كلام الله ورسوله ﷺ، وأن موجب اشتباه هذا المقام على جمهور الطوائف من الخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، وكذا أصناف المرجئة وغيرهم ممن خاض في هذا المقام وأحدث مقالات مخالفة لما عليه أصحاب الرسول ﷺ وأتباعهم فموجب هذا الاشتباه في الجملة هو عدم تحقيق العلم بموارد هذه النصوص ومورد التواطؤ والاشتراك والافتراق، والمجمل والمفصل، والمطلق والمقيد، وأمثال ذلك.

ولما تحصل هذا الاشتباه صار كل طائفة من هؤلاء يعظمون بعض موارد النصوص ويتأولون غيره على غير تأويله بخلاف من تحقق له موافقة النصوص بعضها لبعض، كما هي طريقة أئمة السنة والحديث.

---

(١) فتح الباري لابن رجب (١٤٣).

الفصل الخامس

الإيمـــان وفيه مبحثان :

المبحث الأول :

خلاصة أقوال أهل القبلة في مسمى الإيمان .

المبحث الثاني :

الأصل الذين انبنى عليه أقوال المخالفين وإبانة غلطـهم في هذا الأصل بالدلائل السمعية والعقلية وكيف اشتبه هــذا الأصل الباطل على بعض الكبار من الأئمـــة وأتباعـــهم وأثر هذا الاشتباه .

الفصل الخامس: الإيمان

المبحث الأول: خلاصة أقوال أهل القبلة في مسمى الإيمان.

القول في هذا الأصل من أشرف مقامات العلم والديانة عند المسلمين وفيه بيان لحقيقة الإيمان الذي بعث الله به رسوله ﷺ، وهذا المقام قد خاض فيه أصناف من الناس وتكلم فيه طوائف من أهل القبلة بمقالات متناقضة، فإن النزاع في هذا الأصل (مسمى الإيمان) وما يتعلق به من القول في الأسماء والأحكام هو أول نزاع حصل في أصول الدين بين المسلمين[1].

مقدمات في مقام اختلاف أهل القبلة في مسمى الإيمان

وكان ذلك في أواخر عصر الخلفاء الراشدين في إمارة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، حيث تكلم الخوارج بما هو معروف في أصولهم ومقالاتهم التي أحدثوها فكفّروا أصحاب الكبائر من المسلمين، بل بما يرونه من الكبائر، فإن كثيراً مما ادعت الخوارج في بغيهم ليس هو من الكبائر في كلام الله ورسوله ﷺ؛ ولهذا بغوا على أصحاب الرسول ﷺ وقاتلوهم بما ادعوه من الكبائر التي أضافوها إلى الصحابة علي ومن معه مما يعلم بدلالة القرآن والحديث أنه ليس من الكبائر في الدين، وعن هذا قتلوا علي بن أبي طالب، فإن قاتله عبدالرحمن بن ملجم كان من أعيان الخوارج المعروفين وكان ذلك بما ادعوه عليه من الكبيرة التي هي في نفس الأمر ليست كذلك، بل كان شأن علي وأمثاله من الصحابة اجتهاداً في الأمر.

والهدي الذي بعث الله به رسوله ﷺ في هذا المقام هو المذكور في قوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا**﴾[2]، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أن الله قال: "قد فعلت"[3] وفي الصحيحين من حديث عمرو بن العاص عن النبي ﷺ قال: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر"[4].

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (١٦٩/٧، ٤٧٩ــ ٤٨٢).

(٢) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٣) مسلم (١٠٨/١) رقم (١٣٦).

(٤) البخاري (٣٧٢/٤) رقم (٧٣٥٢)، مسلم (١٠٨/٣) رقم(١٧١٦).

والمقصود أن هؤلاء الخوارج من أجهل الناس بمقامات العلم الـذي بعث به الرسول ﷺ، ولهذا كان منشأ ضلالهم الطعن في السنة النبوية الـتي رواها أصحاب الرسول الله ﷺ وتقلدوا مجملات من القرآن صاروا يظهرون بها مقالاتهم عند سواد المسلمين، ولم يكن هؤلاء الخوارج من أهل العلم والفقه في القرآن وإن كانوا يتلونه فما آتاهم الله تأويله وإلا فإن سائر ما احتجوا به من آي القرآن ليس فيه حجة لمقالاتهم في الإيمان وأهل الكبائر، وفي القرآن من الدلائل المجملة والمفصلة الدالة على إبطال مقالات هؤلاء وغيرهم من أهل البدع الخارجين عن هدي الرسول ﷺ وسبيل المؤمنين أصحاب الرسول عليه الصلاة والسلام.

والمقصود أن من أخص موجبات ضلال هؤلاء الخوارج طعنهم فيما رواه الصحابة في سنة رسول الله ﷺ وهذا المقتضى من أشد المقتضيات ضلالاً عن الهدى ولهذا فإن سائر طوائف أهل البدع من الخوارج وأصناف الشيعة وطوائف المتكلمة ومنحرفة الصوفية فضلاً عن المتفلسفة وأمثالهم، سائر هؤلاء يعدون في أصولهم العلمية التي بنوا عليها مقالاتهم ما هو في نفس الأمر عند التحقيق من الطعن في رواية الصحابة لما هو من حديث الرسول ﷺ فإن الخوارج ما كانوا يعتبرون الأحاديث الـتي رواها الصحابة في الجهنميين وأمثالها مما بين فيه الرسول ﷺ حكم أهل الكبائر من الموحدين لما صاحب حالهم من الصوارف عن قبولها من الجهل والبغي وهكذا كانت الخوارج في نفس الأمر إما من أهل الجهل أو من أهل البغي أو مركب منهما، فإن فيهم معشراً غمراً شغفت قلوبهم هذه المقالة وما يستدلون لها من القرآن وما اعتبروا بها من قوة الديانة وتعظيم الحرمات.

وفي الصحيح عن يزيد الفقير قال: كنت قد شغفني رأي من رأي الخوارج فخرجنا في عصابة ذوي عدد نريد أن نحج ثم نخرج على الناس فأتينا المدينة فإذا جابر ابن عبدالله جالس على سارية يحدث القوم عن رسول الله، فإذا هو قد ذكر الجهنميين فقلنا: يا صاحب رسول الله ما هذا الذي تقول والله يقول: ﴿**إنك من تدخل النار فقد أخزيته**﴾[1]، و﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾[2]، فقال: هل سمعت

(١) سورة آل عمران: آية ١٩٢.

(٢) سورة السجدة: آية ٢٠.

بمقام محمد المحمود، قلت: لا، قال: فإنه مقام محمد المحمود الذي يخرج الله به من يخرج ثم نعت وضع الصراط ومر الناس عليه، قال: وأخاف ألا أكون أحفظ ذلك غير أنه قد زعم أن قوماً يخرجون من النار بعد أن يكونوا فيها، قال فيخرجون كأنهم عيدان السماسم فيدخلون نهراً من أنهار الجنة فيغتسلون فيه فيخرجون كأنهم القراطيس فرجعنا فقلنا ويحكم أترون الشيخ يكذب على رسول الله ﷺ، فلا والله ما خرج منا غير رجل واحد أو كما قال أبو نعيم"[1].

والمقصود أن ضلال هؤلاء سببه جهل وظلم وهما سبب ضلال سائر بني آدم الضالين عن الهدى، فإما أن يكون ضلالهم موجبه الجهل أو الظلم أو مركب منهما وهذا مطرد في سائر الضالين عن هدي المرسلين من أجناس الكفار وأهل البدع كما في قوله تعالى: ﴿**وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً**﴾[2]، وقد سمى الله عدم العلم في القرآن ضلالاً، كما في قوله تعالى: ﴿**ووجدك ضالاً فهدى**﴾[3]، وليس المقصود ضلاله بالوقوع في الشرك أو الموبقات فإن النبي ﷺ وسائر الأنبياء لم يقعوا في شرك قبل بعثتهم بل كانوا إما على شريعة نبي قبلهم يهتدون بها وهذا هو الغالب على أنبياء بني إسرائيل فإن الأنبياء كانت تسوسهم كما في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي . . ."[4].

ومن الأنبياء من يهتدي بالفطرة وإيمان مجمل يعظم الله به، وهذا هو الراجح في مقام نبينا محمد ﷺ قبل بعثته فإنه كان على الفطرة والإيمان وكان يعبد الله على ذلك بالتوحيد له سبحانه وتعظيمه كما في الصحيحين عن عروة عن عائشة: "كان أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه وهو التعبد الليالي

(١) مسلم (١٥٢/١) رقم (١٩١).

(٢) سورة الأحزاب: آية ٧٢.

(٣) سورة الضحى: آية ٧.

(٤) البخاري (٤٩٢/٢) رقم (٣٤٥٥)، مسلم (١١٧٠/٣) رقم (١٨٤٠).

أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى أهله ويتزود لمثلها حتى فجأه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك فقال: اقرأ . . " الحديث[1].

والمقصود أن عدم العلم بتفاصيل الإيمان والعلم سماه الله ضلالاً في قوله: ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾[2]، فإن الضلال هنا هو عدم العلم بتفاصيل الإيمان والعلم كما في قوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾[3].

ومورد الجهل في القرآن يقع على أعم من عدم العلم المعين بل مخالفة الأمر والنهي من الجهل كما في قوله تعالى: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾[4]، قال أبو العالية: سألت أصحاب محمد ﷺ عن هذه الآية فقالوا: كل من عصى الله فهو جاهل[5]، وهذه الآية وأمثالها من أخص الدلائل على التلازم بين العلم والعمل.

وفي الجملة فسائر أصناف المخالفين من أهل البدع المذكورة في أصول الدين لا ينفكون عن الجهل أو الظلم أو هما معاً، والله سبحانه إنما يؤاخذ من خالف أمره من بعد ما تبين له الهدى أو يعرض عن ذلك، ومقام أحكام المخالفين مقام شريف، فيه تفصيل معروف في كلام كبار الأئمة، ولهذا كان السلف يفرقون بين المقالة والمعين القائل بها، وهذا إجماع معروف حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية[6]، والدلائل القرآنية والنبوية على هذا المعنى.

والناظر في كتب أصناف المتكلمة من المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم وما يضعونه من الأصول التي هي معتبر الاستدلال عندهم يقع له ما فات هؤلاء من تحقيق الأخذ بسنة الرسول ﷺ حتى صار تأويل ما جاء به الرسول أو رده بحجة أنه خبر

(١) البخاري (١/١٤) رقم (٣)، مسلم (١/١٢٦) رقم (١٦٠).

(٢) سورة الضحى: آية ٧.

(٣) سورة الشورى: آية ٥٢.

(٤) سورة النساء: آية ١٧.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم (١/١٥٠).

(٦) الفتاوى (٧/٢١٥ــ ٢٢٠).

آحاد من أشهر محصلات هؤلاء في معرفة الحق ودفع ما يخالفه عندهم واعتبر ذلك بما يذكره عبدالجبار بن أحمد القاضي وهو من أعيان المعتزلة وله تصنيف طويل في مذهبهم كالمغني وشرح الأصول والمحيط بالتكليف وغيرها، وكذا ما يذكره القاضي أبو بكر وعبدالقاهر البغدادي وأبو المعالي ومحمد بن عمر الرازي وأمثالهم من أعيان الأشعرية، وكذا ما يذكره أبو منصور الماتريدي وأصحابه فإن هؤلاء المتكلمين وأمثالهم لهم شأن يعجب منه يدفعون به الاستدلال بحديث الرسول ﷺ وهؤلاء في الجملة ليسوا من أهل العلم بالسنن والآثار والإسناد والرواية ولهذا فإن كثيراً مما دفعوه من أدلة السنة المأثورة بحجة أنها آحاد غلطهم فيها من وجهين:

أحدهما: إبطال الاستدلال بالآحاد الذي صح وانضبط عند أئمة الحديث.

الثاني: أن يكون ما قالوا فيه أنه آحاد ليس كذلك في نفس الأمر، بل هو من المتواتر، واعتبر ذلك بما قال القاضي عبدالجبار بن أحمد في دفع أدلة السنة النبوية المثبتة للرؤية[1]، بل كثير من هؤلاء وضعوا في قبول الدلائل النقلية مطلقاً حتى القرآنية منها من الشروط التي هي موانع عند التحقيق في كثير من الموارد، ولهذا صاروا يخرجون عن دلالة القرآن والحديث، واعتبر ذلك بما ذكروه في كتبهم في الصفات والقدر والإيمان والأسماء والأحكام وأمثال ذلك من مسائل أصول الدين حتى قرر كبار هؤلاء أنه ليس ثمت أدلة نقلية محضة يمكن الاستدلال بها.

قال ابن الخطيب الرازي في الأربعين: "المسألة الثامنة والثلاثون في أن التمسك بالدلائل اللفظية هل يفيد اليقين أم لا؟ وقبل الخوض في هذا المطلب يجب أن يعلم أن الدليل إما أن يكون عقلياً بجميع مقدماته، أو نقلياً بجميع مقدماته أو يكون مركباً من القسمين، أما القسم الأول وهو إن كان عقلياً بجميع مقدماته، فإن كانت جميع مقدماته يقينية كانت النتيجة أيضاً يقينية . . . ثم قال: وأما القسم الثاني: وهو الدليل الذي يكون نقلياً بجميع مقدماته فهذا محال لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول وهذا العلم لا يستفاد من الدلائل النقلية وإلا وقع الدور، بل هو

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٦١ـ ٢٦٣).

مستفاد من الدلائل العقلية ولا شك أن هذه المقدمة أحد الأجزاء المعتبرة في صحة ذلك الدليل النقلي، فثبت أن الدليل الذي يكون نقلياً بجميع مقدماته محال باطل"[1].

وهذا الذي ذكره يعلم فساده في العقل والشرع، فإن العلم بصدق الرسول ليس مقصوراً على الدليل العقلي بل يقع العلم بصدقه بدلائل أخرى، وقد أسلم الناس بين يدي الرسول عليه الصلاة والسلام ليس على طريقة الاستدلال العقلي التي يذكرها هؤلاء، بل كان كثير من المشركين واليهود والنصارى يعرفون صدق نبوته بكونه يدعو إلى التوحيد ويأمر بالصلاة والزكاة والصلة والعفاف، وكان كثير من المشركين يسلمون إذا سمعوا القرآن، والله جعل في نفوس بني آدم من موجبات الهداية ما ينقلدون به إلى هدي الرسل ويعلمون صحته.

والمقصود أن معرفة صدق الرسول ﷺ ليست مقصورة على الدليل العقلي الذي يذكره هؤلاء، خاصة أن هؤلاء يعتبرونه بالأقيسة العقلية التي ذكرها أرسطو وغيره في المنطق، وهي التي يسميها كثير من هؤلاء الصناعات الخمس وقد ذكرها أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا واستعملها كثير من المتكلمين فيما صنفوه في المنطق والكلاميات، فعلى هذه الطرق المعروفة عند هؤلاء لا يكون جمهور ما عرف الناس به صدق الرسول ﷺ من البرهان الذي هو أشرف هذه الأقيسة وهو الذي يفيد اليقين عندهم، بل يعدون جمهور ذلك من القياس الجدلي أو الخطابي.

وهذا محصله أن العلم بصدق الرسول لم يثبت بطريق اليقين بل بطريق الظن في الجملة، وهذا معتبر بما يحدون به هذه القياسات، وأيضاً فلو فرض أن العلم بصدق الرسول مقصورٌ على الدليل العقلي، فإن سائر العقلاء يعلمون أنه ليس المقصود هنا: دليلاً معيناً هو الذي يعارض الدلائل القرآنية والنبوية في موارد في الصفات والقدر والإيمان وأمثال ذلك من الأصول العلمية الكبار، فعدم اعتبار هذا الدليل المعارض لا يوجب عند سائر العقلاء إبطال الدليل العقلي الذي به علم صدق الرسول ﷺ فإن الدلائل العقلية بإجماع بني آدم يقع بينها تعارض ويقدم بعضها على بعض ويعرف غلط

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢٥١).

بعضها وصواب غيره، بل النظر العقلي يقتضي أن تقديم المعارض العقلي على الدليل النقلي حقيقته الطعن في الدليل العقلي الذي اعتبر في العلم بصدق الرسول، فإنه وقع معارضاً لما أثبته الدليل العقلي الذي يحصل به العلم الأول، وإذا امتنع بالثاني ثبوت ما يثبته الأول دل على امتناع الأول وبطلانه، وهذا حقيقته تعطيل العقل والشرع وهذا هو الدور الذي يلزم أصحاب النظر المنتحلين هذه الطريقة التي يذكرها ابن الخطيب وغيره.

ثم قال الرازي: "وأما القسم الثالث وهو الدليل الذي يكون بعض مقدماته عقلياً وبعضها نقلياً فهذا أكثر، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: اختلف العقلاء في أن التمسك بالدلائل النقلية هل يفيد اليقين أم لا؟ فقال قوم: إنه لا يفيد اليقين البتة، وذلك أن التمسك بالدلائل النقلية موقوف على مقدمات عشر كل واحدة منها ظني، والموقوف على الظني أولى بأن يكون ظنياً ــ فذكر هذه العشر ثم قال ــ واعلم أن هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح لأنه ربما اقترن بالدلائل النقلية أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين"[(١)].

وهذا الذي قيد به الرازي قول هؤلاء ليس له حقيقة عند التحقيق، فإن التقييد هنا بمقارنة الأمور المتواترة، وهذا لا معنى له إلا بتقدير امتناع الانفكاك عنها، وإذا تحقق هذا لم يكن هذا ثابتا باليقين بدلالة النقل، لأن المحل الذي قيده لا خلاف بين الناس أنه يفيد اليقين، واليقين على هذا التقدير لم يقع بالدليل النقلي، ولهذا كان الرازي في كثير من كتبه لا يعتبر هذا التقييد، بل يذكر هذا المذهب معتمدا له على إطلاقه، قال في المحصل: "مسألة: الدليل اللفظي لا يفيد اليقين، إلا عند تيقن أمور عشرة، عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه"[(٢)].

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/٢٥١ــ ٢٥٤) لابن الخطيب الرازي.

(٢) المحصل للرازي (٧١).

وهذه العشرة هي العشرة التي ذكرها في الأربعين واعتبر العلم بتحققها ظنيا فإنه لما أراد منع الحكم عند من حكى ذلك عنهم، منعه بمقارنة المتواترات ليس بإمكان تحقق العشرة باليقين فصار يصحح النتيجة التي التزمها هؤلاء في تعذر ثبوت هذه العشرة باليقين، وإذا صارت ظنية أو أحدها صار الدليل ظنيا، وهذا هو الذي يقع عند الرازي وغيره، بل إنه اعتبر ما حكاه في المقدمة العاشرة، قال: "المقدمة العاشرة: شرطه أيضا عدم المعارض العقلي القاطع لأن بتقدير وجوده يجب صرف الظاهر السمعي إلى التأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم، لأن أقصى ما في الباب أن الإنسان لا يعرف ذلك المعارض وعدم العلم لا يفيد العلم بالعدم"[(١)].

والمقصود أن الرازي يقول: إن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة مع تصحيحه لقول من يقول: إن تيقنها ممتنع، فيصير قوله: أن الدلائل النقلية المركبة لا تفيد اليقين، بخلاف الدلائل النقلية المحضة، فإنها ممتنعة عنده من جهة وجودها وصار المفيد لليقين هي الدلائل العقلية المحضة، ومعلوم عند سائر العقلاء أن الدلائل المفيدة لليقين تقدم على الدلائل المفيدة للظن عند التعارض وعن هذه الطريقة وأمثالها ضل هؤلاء في أبواب من أصول الدين، وهم عند التحقيق إذا تكلموا في الدليل العقلي، فإنهم لا يعرفون إلا الدلائل المولدة من كلام أرسطو وأمثاله، ولهذا يستعملون فيها مقدمات كلامية مولدة من كلام الفلاسفة، وبعضها منقول عنهم مما ليس هو من المعارف المعروفة بالعقل الذي يشترك فيه أجناس بني آدم.

والمقصود أن الخوارج الذين هم مبتدأ النزاع بين المسلمين في مسمى الإيمان والقول في الأسماء والأحكام كان فيهم طعن فيما رواه الصحابة من حديث الرسول ﷺ من جنس الطعن الذي يقع في كلام هؤلاء المتكلمين وغيرهم من الشيعة والمتصوفة وأمثالهم فضلا عن المتفلسفة الذين يطعنون في أصل الحقيقة النبوية وتحصيل العلم من مشكاة النبوة، كما هي طريقة ابن سينا وذويه وصوفية الفلاسفة من هذا الصنف كما هو حال التلمساني وأمثاله أهل الوحدة والإحاطة، والسهروردي المقتول وأمثاله من أهل الإشراق.

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/٢٥٣).

وهؤلاء الخوارج قد أخبر الرسول ﷺ عنهم فيما تواتر عنه من عشرة أوجه رواها مسلم في صحيحه، وروى البخاري طائفة منها، وحديث الخوارج معروف في كتب السنة والحديث من حديث علي بن أبي طالب وأبي سعيد الخدري وأبي هريرة وأبي أمامة وسهل بن حنيف وسعد بن أبي وقاص وعبدالله بن عمر وعبدالله بن مسعود وغيرهم، قال الإمام أحمد: صح الحديث في الخوارج من عشرة أوجه[1].

ففي الصحيحين وغيرهما أن علي بن أبي طالب بعث إلى النبي ﷺ من اليمن بذهب في أديم مقروط لم يحصل من ترابه فقسمه النبي ﷺ بين عيينة بن حصن والأقرع بن حابس وزيد الخيل والرابع إما علقمة بن علاثة وإما عامر بن الطفيل. . . فقام رجل غائر العينين مشرف الوجنتين كث اللحية محلوق الرأس مشمر الإزار فقال: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل، فقال النبي ﷺ: ويلك أولست أحق أهل الأرض أن يتقي الله، فقام خالد بن الوليد وفي رواية البخاري فقام عمر بن الخطاب فقال: يا رسول الله دعني أضرب عنقه، وفي رواية دعني أضرب عنق هذا المنافق، فقال النبي ﷺ: لعله أن يكون يصلي، قال: وكم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه، فقال: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أن أشق بطونهم، ثم نظر إليه النبي ﷺ وهو مقف فقال: "إنه يخرج من ضئضئ هذا قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم وقراءتكم مع قراءتهم، يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين وفي لفظ (من الإسلام) كما يمرق السهم من الرمية[2]، أينما لقيتموهم فاقتلوهم أو فقاتلوهم فإن في قتالهم أجرا عند الله يوم القيامة، لئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد"، وفي رواية في حديث الخوارج: "يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية قد سبق الفرث والدم" وفي رواية: "شر قتلى تحت أديم السماء، خير قتيل من قتلوه" وفي رواية: "لو يعلم المقاتل ما له من الأجر لنكل عن العمل"[3].

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٤٧٩/٧) (٥١٢/٢٨).

(٢) صحيح البخاري (١٧٩/٤)، صحيح مسلم (٧٤٦/٢).

(٣) صحيح مسلم (٦٠٩/٢).

قال الإمام ابن تيمية: "هؤلاء لما خرجوا في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه قاتلهم هو وأصحاب رسول الله ﷺ بأمر النبي ﷺ وتحضيضه على قتالهم، واتفق على قتالهم جميع أئمة الإسلام"[1].

فلما ظهر هؤلاء في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وكفروا من خالفهم بالكبائر، بل بما يرونه من الكبائر واعتمدوا هذا الأصل وصاروا يستدلون عليه بآيات من القرآن كقوله تعالى: ﴿**إنك من تدخل النار فقد أخزيته**﴾[2]، ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾[3]، وأمثال ذلك، وكانوا أهل سيف وصبر فقاتلهم علي في النهروان، وهؤلاء الخوارج قتالهم مشروع بالنص الذي أمر فيه الرسول ﷺ بقتالهم ومشروع بالإجماع، فإن الصحابة أجمعوا على شرعية قتالهم، وقد غلط طوائف من متأخري الفقهاء الذين تكلموا في أحكام أهل البغي وجعلوا قتالهم كالقتال الذي حصل في الجمل وصفين[4]، وهذا غلط بالكتاب والسنة والإجماع.

فإن المنازعين لعلي في الجمل وصفين غاية شأنهم أنهم بغاة وليس في القرآن ولا في السنة أمر بقتال الطائفة الباغية ابتداء وإنما الذي أمر به في القرآن الصلح قبل، قال تعالى: ﴿**وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهم بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين، إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم . .** ﴾[5].

وقد اختلف الصحابة في القتال الذي وقع في صفين والجمل على ثلاث طوائف بخلاف الخوارج فقد أجمعوا على شرعية قتالهم، وكانوا أهل صول على المسلمين ومقصودهم إعمال السيف في مخالفيهم[6]، ومع هذا فإن المحقق في مذهب أهل السنة

---

(١) الفتاوى (٣٨٢/٣).

(٢) سورة آل عمران: آية ١٩٢.

(٣) سورة السجدة: آية ٢٠.

(٤) انظر شرح النووي على مسلم (٢٠٢/١ـ ٢٠٦).

(٥) سورة الحجرات: آية ٩.

(٦) الفتاوى لابن تيمية (٥١٠/٢٨ـ ٥٥١).

والحديث أن هؤلاء الخوارج ليسوا كفاراً وإنما هم من أهل البدع والعدوان، وهذا هو الذي عليه جمهور أهل السنة والحديث وهو ظاهر مذهب الصحابة علي وغيره[1]، فلم يعملوا فيهم في القتال بما يشرع في حق الكفار من السبي والغنيمة وأمثال ذلك مما هو معروف في أحكام المقاتلين من الكفار والمرتدين عن دينهم، وهذا هو أصح الروايتين عن أحمد، وهو المصحح في مذهبه، وفي المسألة قول آخر، يحكى رواية عن أحمد أنهم كفار[2]، وليس براجح، فإن هؤلاء الخوارج مع ما عندهم من العدوان وترك السنة، كان فيهم صبر وعبادة وتحنف وتعظيم للحرمات، وهذا إنما يقال في الأحكام الظاهرة فأما في سرائرهم فهذا بين العبد وربه، وقوله ﷺ: "يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية" لا يدل على أنهم كفار، بل على أنهم مارقون ببدعتهم وصولهم على المسلمين، وكل من فارق ما هو متواتر من أدلة القرآن والحديث وما هو معلوم من إجماع المسلمين بقول أو عمل فهو من المارقين عن الدين، وأصحاب الرسول ﷺ الذين أدركوهم وأفقههم إذ ذاك علي بن أبي طالب وهو أمير المؤمنين في القتال وكذلك غيره من الصحابة لم يفهموا من هذه الأحرف النبوية أنهم كفار مرتدون.

والمقصود أن تكفير هؤلاء الخوارج أو القول بردتهم من المقالات الغلط التي ذهب إليها طائفة من أهل العلم، وقول هؤلاء الخوارج هو أشد المقالات في مسمى الإيمان وما يلتحق به من القول في الأسماء والأحكام، وقاربهم المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغزال وعمرو بن عبيد، وبعد ظهور مقالة الخوارج في الإيمان ظهر القول بالإرجاء وتعددت مقالات المرجئة في الإيمان على مقالات معروفة ذكرها أصحاب المقالات كما سيأتي ذكرها، بعضها من المقالات المغلطة المفارقة لأصول الشريعة والعلم، كمقالة جهم بن صفوان والصالحي وأمثالهما.

وفي مقالات المرجئة ما هو مما خالف الإجماع المعروف عن الصحابة، لكنه في مورد يقع فيه اشتباه ولهذا وقع في هذا الإرجاء قوم من الصالحين والعلماء المعروفين من أهل الكوفة كحماد بن أبي سليمان وأمثاله، بخلاف مقالة غلاة المرجئة كجهم، فإن قوله أبطل قول قيل في الإيمان.

---

(١) الفتاوى (٧/٢١٧ـ ٢١٨).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٣/ ٢٨٢ـ٢٨٥).

والمقصود أن القول فيما هو من الإرجاء صار مزلة أقدام لكثير من الفضلاء حتى ضل في ذلك قوم من متقدمي الفقهاء المعروفين بالسنة والجماعة، فصاروا يقولون مقالات يعلم أنها مقالات بدعية مخالفة للإجماع المتقدم مع ما لأصحابها من الإمامة والديانة والسنة.

ولما انتحل الإرجاء قوم من هؤلاء الفضلاء وكان فيهم من له أتباع اتصلوا في القرون كأبي حنيفة النعمان بن ثابت وكان من أعيان الفقهاء الكبار، وينتحل طريقته في الفقه أصناف من الناس، وطريقته في الفقه والشريعة هي أكثر الطرق الأربع شيوعا في أمصار المسلمين مع أنه عرف عند أكثر أهل العلم والمقالات أنه يقول بقول حماد ابن أبي سليمان وأمثاله وهي من مقالات المرجئة.

ولما جاء أبو الحسن الأشعري المتكلم انتحل بعد مذهب المعتزلة مذهب أهل السنة والجماعة وأكثر من تعظيمه، لكنه لم يكن يعلم تفاصيل هذا المذهب مع ما جامعه من الأصول الكلامية الفاسدة، فلما تكلم في الإيمان قال: إنه التصديق بالقلب، وهذا من شر مقالات المرجئة، بل هو مقارب لقول جهم بن صفوان الذي أجمع الناس على أنه أفسد مقالات المرجئة، وكثير من الكبار كأبي محمد ابن حزم وأمثاله لا يفرقون بين قول جهم والأشعري، وهذا موضع تفصيل وتردد يأتي ذكره، وليس مثل هذا الإطلاق على التمام.

فلما انتحل الأشعري هذا القول في المشهور عنه، وعليه جماهير أصحابه المنتسبين إلى الشافعي ومالك وأبي حنيفة صار هذا النوع من الإرجاء معروفا في هؤلاء المتكلمة وطوائف من أصحابهم من الفقهاء من أصحاب الشافعي ومالك وطائفة من أصحاب أبي حنيفة.

وفي الجملة فإن اتخاذ أبي حنيفة وأبي الحسن الأشعري للإرجاء من أخص أسباب شيوع الغلط في مسمى الإيمان وباب الأسماء والأحكام، الذي يقع فيه القول في أهل الكبائر وغيرها من الكلام في الكفر والردة وأحكام ذلك مما يذكره المصنفون في أصول الدين أو يذكره الفقهاء في باب حكم المرتدين، وما يقع به الكفر وما لا يقع وأحكام ذلك، حتى صار طوائف من أصحاب الأئمة الأربعة يظهرون قول السلف: أن الإيمان

قول وعمل، لكنهم يغلطون في تحقيق هذا ويحصلون كثيراً من الأحكام المذكـــورة في باب الأسماء (أسماء الإيمان والدين) وما يقع به الكفر والردة على طريقة بعض أصنـــاف المرجئة.

وفي الجملة فقول الخوارج والمعتزلة في الإيمان يغلظ غلطه ومخالفته للكتاب والسـنة والإجماع، وليس هو من موارد الاشتباه بخلاف مقالات المرجئة، فإن فيها مقالات يقـع فيها اشتباه عند بعض الفقهاء المنتسبين للسنة والجماعة، وتعظيم السلف، وكثـير مـن هؤلاء لا يظهرون في الجمل إلا مقالة السلف: الإيمان قول وعمل، ثم يغلطون في مسائل من هذا الباب بما يعرفونه تفصيلاً في طريقة متكلمة أصحابهم، وصنف من المعظمـين للسنة والجماعة وآثار السلف ممن يأخذون بقول السلف: الإيمان قول وعمل، يغلطـون في منـزلة العمل في الإيمان وما يقع به الكفر، ومثل هؤلاء من المائلين عن أهل البـدع المعظمين للسنة والجماعة والأثر، حتى لقوة هذا الوارد من الحق عندهم صار منهم مـن يطعن على الانتساب إلى أحد الأئمة الأربعة في الفقه، ولو مع ترك التعصـب لمذهبـه ومنهم من يستعمل وجوب هذا الترك ومنهم من يستعمل استحبابه، وهذا مما ينازعـهم فيه جماهير الناس من شتى الطوائف.

وفي الجملة فهذا المقام مقام القول في أسماء الإيمان والدين وما يقع بـه الإيمـان والإسلام والدين وما يقع به الكفر والفسوق مقام وأي مقام، ضلت فيه أفهام وزلـت فيه أقدام، وصار في بعض موارده اشتباه عند كثير من الفضلاء من متقدمـي الفقـهاء ومتأخريهم وأمثالهم من المعظمين للسنة والجماعة وهدي السلف، وإلا فـإن مقـالات أهل البدع المغلظة الذين شعارهم ترك انتحال مذهب السلف كمقـالات الخـوارج والمعتزلة والرافضة والجهمية وأمثال هؤلاء مما يعلم فسادها عند سائر المعظمين للسـنة والجماعة والأثر واتباع السلف.

وأصناف الغلط التي وقع فيها سائر الطوائف والأعيان في هذه المهامه موجبة عـدم تحقيق العلم بما بيّنه الله ورسوله ﷺ في هذا الباب، فإنه من المعلوم عند سائر أئمة العلـم والدين أن الرسول ﷺ أحكم سائر أبواب أصول الدين بما بعث بـه مـن الكتـاب والحكمة، وهذا من أعظم أصول المسلمين في تحقيق نبوة محمد ﷺ، والزائغـون عـن

الإيمان بهذا من أصناف المتفلسفة والمتصوفة والباطنية وغلاة المتكلمين وشذاذهم الذين يقولون: إن الرسول لم يحكم الحقيقة العلمية في هذا المورد كما هي طريقة ابن سينا وذويه مما يعلم عند سائر أرباب العلم والديانة مفارقتهم لهدي الرسول ﷺ وقوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾[1].

والجماهير من المتكلمة والنظار والمتصوفة يقولون: إن الرسول ﷺ أحكم أبواب أصول الدين بما بعث به، لكنهم يغلطون في بيان مراد الله ورسوله ﷺ في مسائل النظر والمقالات التي يستعملها أرباب الكلام كأصحاب أبي الحسن الأشعري وأمثالهم من متكلمة الصفاتية وفضلاء المعتزلة، وفي مسائل الأحوال والإرادات التي يستعملها أرباب التصوف المنحرفين عن الفلاسفة الباطنية وإن كان يدخل عليهم بعض طرق هؤلاء كما أن أمثالهم من المتكلمة دخل عليهم من طرق ومقالات غلاة المتكلمين والمتفلسفة ما هو معروف.

وهؤلاء النظار والمتصوفة المعظمون لهدي الرسول ﷺ يدخلون في أصول الدين ما يعلم بالاضطرار عند أصحاب السنة والأثر أن الرسول ﷺ بعث بخلافه، ولهذا سمى كثير من هؤلاء المتكلمة ما كتبوه في هذا الباب أصول الدين كما صنف عبدالقاهر البغدادي مصنفا سماه "أصول الدين" ذكر فيه القول في الصفات والقدر والأسماء والأحكام، وموارده معروفة بما اتخذه من الطريقة الكلامية التي نسج عليها وهي مضافة لأبي الحسن الأشعري، لكن البغدادي وأمثاله كأبي المعالي وذويه وابن الخطيب وذويه يزيدون على طريقة الأشعري، وفي كلام أبي المعالي وأمثاله مادة اعتزالية، وفي كلام ابن الخطيب وأمثاله مادة فلسفية دخلت عليه من كتب ابن سينا، وكذلك ما يذكره أبو منصور الماتريدي وأمثاله من متكلمة الحنفية، وكذا أصحاب الأحوال والإرادات كأبي القاسم القشيري وأبي حامد الغزالي وأمثالهم، ممن يعظم السنة والجماعة وينتحل الطرق الكلامية في مسائل النظر والمعرفة، وكذا من يذم الطرق الكلامية ويعظم مذهب أهل الحديث وينتحل ذلك كأبي إسماعيل الأنصاري الهروي من الحنبلية الفضلاء المثبتين للصفات المفارقين للمذاهب الكلامية، بل هو من أشد الناس قولا في هذه المذاهب

---

(١) سورة المائدة: آية ٣.

ومع ذلك فله موارد ذكرها في التصوف في القدر والتعليل ركبه على طريقة الصوفية وأصلها مقارب لقول جهم وأمثاله من المجبرة.

والمقصود أن المعظمين للسنة والجماعة من أرباب الكلام والتصوف يقع لهم أغلاط كبار فيما هو من أصول الدين، وهذا الباب باب أسماء الإيمان والدين وما يضلد ذلك، وقع فيه من الغلط عند كثير من أصحاب السنة والجماعة المعظمين للسلف القائلين بجمل السلف في هذا الباب أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وأمثال ذلك من الجمل الكبار في مسمى الإيمان والأسماء والأحكام المتواترة عن أعيان أئمة السلف فهذه الجمل ليست من موارد الاشتباه والغلط عند أحد من هؤلاء، ولا يقع الغلط في هذا إلا لمن ينتحل طائفة مختصة من الطوائف الكلامية وغيرهم من أصناف المرجئة وغيرهم المعروفين بالاختصاص ببعض المقالات الكبار.

والغلط في مسائل هذا الباب مع تحقيق القول في جمله الكبائر وقع فيه كثير من الفقهاء فيما صنفوه في الفقه فيما يقع به الكفر والردة وأمثال ذلك، وما تكلم به كثير من شراح الحديث في مسائل هذا الباب من أصحاب أحمد ومالك والشافعي ممن يقول الإيمان قول وعمل، فإن جماهير أصحاب أبي حنيفة على الطريقة المشهورة عن أبي حنيفة، فلا يجعلون الأعمال الظاهرة داخلة في مسمى الإيمان.

إشارة إلى القول في المباني الأربعة

وفي الجملة فبعض موارد هذا الأصل وما يلتحق به دخلها شيء من النزاع في كلام كثير من المتأخرين، وقد تكلم أهل العلم في ثبوت الكفر بترك واحد من المباني الأربعة (الصلاة والزكاة والصوم والحج) وهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول: أن أهل السنة، بل وغيرهم أجمعوا على أن جحد وجوب أحد هذه المباني كفر أكبر، وهذا ليس موضع اشتباه عند المسلمين.

المقام الثاني: أن السلف أجمعوا على أن العمل الظاهر وأخصه الصلاة باعتبار جنسه وكله أصل في صحة الإيمان، فترك جنس العمل (الصلاة وغيرها) كفر بإجماع السلف، وقد ذكر بعض المتأخرين نزاعاً في هذا وليس هو محققاً عند السلف فضلاً عن قول من يقول: إن مذهب السلف عدم ثبوت الكفر بترك جنس العمل (الصلاة وغيرها)، فإن هذا يعلم غلطه فإن السلف تواتر عن كثير منهم القول بكفر تارك الصلاة

بل هذا قول جمهور أهل الحديث (أحمد وغيره)، فكيف يصح هذا مع جعل ترك جنس العمل ليس كفراً عند السلف فمثل هذه الإضافة في جنس العمل غلط محض، ذكره كثير من المتأخرين من أصحاب الشافعي وأحمد ومالك، ولهذا صار هؤلاء يفرقون بين قول السلف في الإيمان وقول المعتزلة أن السلف جعلوا العمل شرطاً في كمال الإيمان الواجب وليس شرطاً في الصحة كما تقول المعتزلة[1]، ومثل هذا التفريق باعتبار الجنس لا يصح، فإن المعتزلة تجعل الواحد من الواجبات المعروفة المباني الأربعة وغيرها من الواجبات أصلاً لصحة الإيمان، باعتبار آحادها، فإن مرتكب الكبيرة عندهم في منزلة بين المنزلتين كما تقدم[2].

والسلف يقولون: إن ترك الواجبات الصلاة وغيرها مجتمعة كفر، وأن ثبوت العمل أصل في الإيمان ومقصودهم في مورد الإجماع المنضبط جنس العمل.

والمقصود أن من جعل من قول السلف أن ترك العمل الظاهر كله لا يوجب الكفر فهذا غلط محض على سائر السلف القائلين أن الإيمان قول وعمل سواء حكاه عن جملتهم وجعله هو الفرق بينهم وبين المعتزلة أو حكاه عن بعض أعيانهم وهذا الثاني أكثر اشتباها لما عرف عن بعض أعيان أئمة السلف عدم القول بكفر تارك الصلاة فصار بعض من يتكلم في هذا المقام يضيف إليهم القول بعدم كفر من ترك جنس العمل الصلاة وغيرها معها، وهذا غلط على هؤلاء ولم ينقل عن أحد من أئمة السلف مثل هذه المقالات المطلقة، بل الذي ذكره غير واحد من الكبار كسفيان بن عيينة وإسحاق ابن إبراهيم أن المخالف في حكم ترك جنس العمل هم المرجئة كما سيأتي ولم يصح عن إمام من أئمة السلف القائلين أن الإيمان قول وعمل أن ترك جنس العمل ليس كفراً وإن قال من قال منهم أن ترك الصلاة ليس كفراً، فهذا مقام آخر.

ومن اشتبه عليه هذا المقام بأنه من قياس الأولى فليس هو كذلك فإن من لا يقول بكفر تارك الصلاة فبقياس الأولى لا يكفر تارك الزكاة أو الصوم فهذا قياس الأولى عند التحقيق، وأما إعطاء الكل (ترك جنس العمل الصلاة وغيرها) حكم الواحد (ترك

---

(١) انظر فتح الباري لابن حجر (٦١/١)، لوامع الأنوار للسفاريني (٤٠٥/١).

(٢) انظر ذلك في قول المعتزلة الفصل الرابع، المبحث الأول.

الصلاة) ولو كان أعلاها فهذا غير ممكن تحصيله على هذه الطريقة، فإن حكم الواحد ليس هو حكم المجموع الذي تضمن هذا الواحد وغيره، فضلاً عن أن يكون هذا من قياس الأولى.

المقام الثالث: النزاع المأثور بين أعيان السلف في ترك الواحد من المباني الأربعة وهذا المقام فيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: ترك الصلاة، وهذه أخص المسائل التي تكلم السلف فيها من العمل، ولها من الاختصاص ما لا يقع لغيرها من المباني الأربع بالإجماع[1]، والقول بكفر تارك الصلاة مشهور في كلام السلف، لكن هل هذا المقام قد ثبت فيه إجماع أم أنه من مسائل النزاع؟ وهذا فيه طريقان لأهل العلم:

الطريق الأول: أن ترك الصلاة كفر بالإجماع، وهذا الإجماع ذكره بعض أعيان الأئمة، قال أيوب السختياني: ترك الصلاة كفر لا يختلف فيه[2]، وقال إسحاق بن إبراهيم وهو أخص من قرر الإجماع: "قد صح عن رسول الله ﷺ أن تارك الصلاة كافر، وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر، وذهاب الوقت أن يؤخر الظهر إلى غروب الشمس والمغرب إلى طلوع الفجر" هكذا نقله عنه محمد بن نصر[3]، ونقله أبو عمر بن عبدالبر وفيه زيادة حرف: "وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى زماننا هذا أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر إذا أبى قضاءها وقال لا أصليها"[4].

ومن أهل العلم من يعتبر ثبوت إجماع الصحابة بما جاء عن عبدالله بن شقيق

---

(١) انظر تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر (١/٩٦، ١٣٦) (٢/١٠٠٢، ١٠٠٣).

(٢) انظر تعظيم قدر الصلاة لمحمد بن نصر (٢/٩٢٥، ٩٢٩ـ ٩٣٦)، التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥ـ ٢٢٧)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٥).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٢٩ـ ٩٣٠).

(٤) التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥ـ ٢٢٧).

قال: "كان أصحاب محمد لا يرون شيئا من العمل تركه كفر غير الصلاة"[1].

الطريق الثاني: أن ترك الصلاة من غير جحود لم يصح فيه إجماع منضبط بل هو من محال النزاع بين السلف، ومعتبر هذه الطريقة أن طائفة من السلف كمحمد بن شهاب الزهري ومكحول ومالك بن أنس والشافعي وأبي ثور وأحمد بن حنبل في إحدى الروايات عنه ــ وإن لم تكن الراجحة في مذهبه ــ فهؤلاء ذهبوا إلى عدم كفر تارك الصلاة[2]، وهم من أعيان السلف، فهذا يقع به العلم أن الإجماع في طبقتهم طبقة محمد بن شهاب وطبقة الشافعي لم ينعقد.

وعلى الطريقة الأولى يقال: الإجماع المقصود هو إجماع الصحابة فيقال على هذه الطريقة: إن أخص من صرح بالإجماع إسحاق بن إبراهيم، بقوله: "وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى زماننا هذا . . ."، كما نقله عنه صاحبه محمد بن نصر[3]، ومعلوم أن هؤلاء الأعيان القائلين بعدم كفره من كبار أئمة السنة والجماعة فكيف تحصل هذا الطرد إلى زمان إسحاق بن إبراهيم.

فعلى هذه الطريقة لعل مقصوده بالإجماع من امتنع عن قضائها فإن الممتنع يقتل عند الجماهير من السلف والخلف وهو قول من يقول بكفره، وقول مالك والشافعي وإذا قتل ممتنعا عن قضائها هذا يقتل كافرا بإجماع السلف من يقول بكفره ومن لا يقول بكفره، ومن يقول بقتله، ومن لا يقول بقتله، بل جعل الإمام ابن تيمية هذا يقتل كافرا "باتفاق المسلمين"[4]، وموجب ذلك: أنه يمتنع أن يصبر على السيف حتى لا يصلي ما حضره من الفريضة، فهذا لا يقع مع إيمان بوجوب الصلاة وثبوت الثواب والعقاب، وإن كان كثير من أصحاب الأئمة أصحاب الشافعي ومالك وطائفة من

(١) رواه الترمذي، كتاب الإيمان عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في ترك الصلاة(٢٦٢٢)، والحاكم في المستدرك (م١، ص٤٨، برقم ١٢)، وصححه.

(٢) المغني لابن قدامة (٣/٣٥٥).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٢٩).

(٤) الفتاوى (٧/٢١٨ــ ٢١٩، ٦١٦).

أصحاب أحمد قالوا يقتل فاسقا[1]، وحكوا هذا مذهبا لأئمتهم وهذا غلط على أئمتهم وعلى الشريعة[2]، لأن إيمان مثل هذا ممتنع وهو فرض يفرضه الذهن عند التحقيق.

فهذا تخريج الإجماع الذي ذكره إسحاق، ولهذا لما ذكره عنه ابن عبدالبر زاد فيه حرفا عنه لم يذكره محمد بن نصر: "وأبى قضائها" لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إن هذا خلاف ظاهر مقصوده، ومحمد بن نصر لم يذكر هذا الحرف، فلعل إسحاق لم يثبت عنده مخالفة ابن شهاب وأمثاله أو لم يعتبره، لأنه انضبط عنده إجماع الصحابة فلم يعتبر مخالفة من بعدهم، فطرد الإجماع إلى زمانه، وهذا تحصيل ممكن، لكن قد يقال على الطريقة الثانية: هذا اجتهاد من إسحاق في التحصيل، والصحابة لم ينضبط لهم إجماع صريح في كفر تارك الصلاة كإجماعهم في أصول الدين كالقول بأن الإيمان قول وعمل وأمثال ذلك مما يعلم إجماع الصحابة عليه، فهذا الإجماع المنضبط هو الإجماع الذي يجب الأخذ به ولا يجوز الاجتهاد بخلافه، ومن خالفه فقد شذ إما ابتداعا أو جهلا بهذا العلم المعين (إجماع الصحابة)، فلا يعتبر في الوجهين خلافه، وكفر تارك الصلاة ليس من هذا الإجماع وإن تحقق أنه ثبت عن طائفة من الصحابة أن ترك الصلاة كفر، ولم يصح عن أحد من الصحابة أن ترك الصلاة ليس كفرا فهذا متحقق في الجملة، لكنه لا يستلزم ثبوت الإجماع الصريح، فإن غايته عدم العلم باختلافهم وعدم العلم بالاختلاف ليس علما بعدم الاختلاف، فمثل هذا إذا سمي إجماعا فهو إجماع ظني وليس هو المنضبط الذي إذا تحصل صار حجة لازمة لا يخرج عنها إلا مبتدع أو جاهل به، ومخالفة هذا الإجماع المنضبط مخالفة بالضرورة لصريح السنة.

ويقال على هذه الطريقة الثانية: ليس المقصود هنا نفي الاحتجاج بقول الصحابة في هذه المسألة فضلا عن نفي إمكان هذا الاحتجاج، فإن أهل هذه الطريقة الذين يقرون بأن المسألة فيها خلاف معتبر، كثير منهم يذهبون إلى القول بكفره، مع إقرارهم بالخلاف وكثير من هؤلاء يعتبر في الاستدلال آثار الصحابة في هذا المقام، بل عامة من

---

(١) انظر المغني لابن قدامة (٣/٣٥٥)، الإنصاف (١/٤٠٤)، المجموع للنووي (٣/١٧)، الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٣٠٨)، الصلاة لابن القيم ضمن مجموعة الحديث (٤٦٦)، التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٢٥).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢١٨— ٢١٩، ٦٠٩— ٦١٧).

يقول بكفره من السلف يعتبرون آثار الصحابة في أدلتهم لكن هذا مقام، والقول بأن هذا الإجماع منضبط لازم في إثبات الحكم مقام آخر، والإجماع الذي نقله الفقهاء وأهل العلم القول في ثبوته كالقول في دلالة النص الثابت، فكما أن النصوص القرآنية والنبوية في الدلالة يختلف حكمها فيقع منها ما هو صريح تام في الدلالة، ويقع في الدلالة ما هو محتمل، فكذلك الإجماع في ثبوته ليس درجة واحدة، فإن منه ما يعلم ثبوته فهذا يكون لازماً لا يسع الخروج عنه والاجتهاد بخلافه ولو تأول اجتهاده بما هو من النصوص بخلاف ما ليس كذلك مما يظن ثبوته فهذا يتعذر القطع فيه باللزوم، لكن قد يقال على الطريقة الأولى: أن القول بعدم كفره لم يقله أحد من الصحابة فكيف يصار إليه، لكن قد يقال على الطريقة الثانية: إن هذا مبني على مقدمتين إحداهما: عدم الثبوت، والثانية امتناع الاجتهاد المعتبر بما هو من النصوص فيما صح فيه لطائفة من الصحابة قول لم يصرح غيرهم بخلافه.

والمقصود أن مقام إمكان الاحتجاج ليس هو مقام لزوم الاحتجاج، لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إنه تعارض هنا قول من يثبت الإجماع ومن ينفيه بالتصريح بالخلاف، فهذا من طرق اعتبار الإجماع كما هو معروف، فيقال: يقدم المثبت على النافي، لأنه تحصل له علم لم يتحصل لمن نفى، لكن قد يقال على الطريقة الثانية: إن تحصيل التقديم بمثل هذا لا يطرد فهو وإن صح في مقام من الدلائل والمقالات فلا يطرد، فإن التقديم تحصل بزيادة العلم مع المثبت وهذا عنه أجوبة:

أحدها: أن من يثبت الإجماع لم يعينه بما هو منضبط بل بما هو محتمل، وهذا ليس هو محل النزاع.

الثاني: أن جهة التقديم تنعكس فقد يقال: يقدم قول من صحح الخلاف لأن معه زيادة علم بعدم ثبوت الإجماع وتحققه.

الثالث: أن التقديم يمكن أن يستعمل فيه غير هذه الجهة (المثبت والنافي)، بل يعتبر تقديم قول من صرح بالخلاف لأنهم أعلم ممن صرح بالإجماع، فإن محمد بن شهاب الزهري أعلم بالسنن والآثار خاصة آثار الصحابة من إسحاق بن إبراهيم وأيوب عند أئمة الحديث ولابن شهاب مقام مختص في هذا يعرف به مع أن أيوب وإسحاق مجمع

على إمامتهما لكنه يقدم عليهما، بل ويقدم على عبدالله بن شقيق فإن ابن شهاب أعلم منه بالسنن والآثار مع وقوع ابن شقيق قبله.

لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إن المصحح لكونه إجماعاً أن كثيراً ممن صنف في أصول الدين من أهل السنة يذكرون القول بكفر تارك الصلاة في أبواب الإيمان كما هو حال الآجري في الشريعة، قال: "باب كفر من ترك الصلاة"[١]، وكذلك أبو عبدالله بن بطة في قال: "باب كفر تارك الصلاة ومانع الزكاة"[٢]، مما يدل على اعتباره في مقالات الإجماع.

لكن قد يقال على الطريقة الثانية: هذا غايته أن من يذكره ممن صنف يذهب إلى ثبوت الإجماع، وهذا ليس بمطرد في طريقتهم، لكن لو صح فهو اجتهاد في الجزم بالإجماع، وهو لا يزيد على القول بأنه إجماع، وأيضاً فإن هذا ليس مطرداً في كتب أصول الدين المصنفة في مذهب السلف، بل منهم من يذكر الخلاف كما هي طريقة محمد بن نصر وأمثاله[٣]، مع أنه من أعلم الناس بالإجماع كما هو معروف عند أهل العلم.

لكن قد يقال على الطريقة الأولى: إن ثبوت النقل عن أعيان السلف كابن شهاب ومالك بن أنس والشافعي وأمثالهم لم يتحقق على هذا الوجه فإن من يحكيه هم المتأخرون من الفقهاء من أصحابهم وغيرهم، فلعله غلط عليهم بهذا الوجه.

لكن قد يقال على الطريقة الثانية: إن هذا وإن صح في بعض من أضيف إليه القول من المتقدمين فلا يصح في سائرهم فإن منهم من نقل عنه بالإسناد الصحيح كما هو معروف في الكتب المسندة، كالسنة للخلال وتعظيم قدر الصلاة ومن يروي المسند في ذكر الخلاف والأقوال، فهذا ما يشار إليه فيما قيل من الإجماع، ثم الخلاف المذكور عن السلف في تارك الصلاة محصله قولان:

إحداها: القول بكفره، وهذا مذهب سعيد بن جبير وعامر الشعبي وإبراهيم

---

(١) الشريعة للآجري (١٢٦).

(٢) الإبانة (الإيمان) (٦٦٩/٢).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٩٣٦/٢).

النخعي والأوزاعي وأيوب السختياني وابن المبارك وإسحاق بن إبراهيم وعبدالملك بن حبيب من المالكية وأحد الوجهين في مذهب الشافعي وحكى عن الشافعي، وهو مروي عن طائفة من الصحابة عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل وعبدالرحمن بن عوف وأبي هريرة وجابر بن عبدالله وغيرهم، وهذا القول أصح الروايتين عن أحمد وهي التي رواها عنه أكثر أصحابه وهي المذهب عند جماهير الأصحاب، وهو قول جمهور أهل الحديث[1].

القول الثاني: القول بعدم كفره، وهو قول محمد بن شهاب الزهري ومكحول ومالك بن أنس والشافعي وأبي ثور وغيرهم، وهذا رواية عن الإمام أحمد[2]، ثم القائلون بكفره وقد اختلفوا فيما يكفر به من الترك على أقوال مأثورة عن السلف ذكرها أصحاب أحمد وغيرهم[3]، والذي اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية من محققي الحنابلة مع تكفيره تارك الصلاة أنه لا يكفر بتركها أحياناً، قال:"فإن كثيراً من المسلمين بل أكثرهم في كثير من الأمصار لا يكونون محافظين على الصلوات الخمس ولا هم تاركيها بالجملة بل يصلون أحياناً، ويدعون أحياناً، فهؤلاء فيهم إيمان ونفاق"[4].

وفي الجملة فهذه المسألة فيها نزاع معروف، وليس المقصود هنا استتمامها والمقصود هنا ذكر جملة الخلاف بين السلف في كفر تارك الصلاة وما قيل من الإجماع فإن من يقول: إن إجماع الصحابة منضبط في هذا الباب يتحصل على قوله أن خلاف مخالفيهم لا يعتبر، وأن من خالف في هذا من الكبار كمحمد بن شهاب ومالك

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٦٣٦/٢)، الفصل لابن حزم (٢٧٤/٣)، المحلى لابن حزم (٣٢٦/٢، ٣٢٧)، المغني لابن قدامة (٣٥٧/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٦٠٩/٧ـ ٣١٧)، شرح أصول أهل السنة للالكائي (٨١٦/٢ـ ٨٢٩)، مشكل الآثار للطحاوي (٢٢٢/٤ـ ٢٣٠)، التمهيد (٢٣٠/٤ـ ٢٤٢)، الإبانة لابن بطة (٦٦٩/٢)، فتح الباري لابن رجب (٢٢ـ ٢٥)، المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٣٦/٢، ٤٨، ٥١).

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٩٣٦/٢)، المغني (٣٥٥/٣)، المجموع (١٧/٣)، التمهيد لابن عبدالبر (٢٢٥/٤ـ ٢٢٨)، الفتاوى (٦١٥/٧ـ ٦١٨)، كتاب الصلاة لابن القيم ضمن مجموعة الحديث (٤٦٦)، فتح الباري لابن رجب (١٨/١ـ ٢٦).

(٣) انظر تعظيم قدر الصلاة (٩٣٥/٢)، كتاب الصلاة لابن القيم ضمن مجموعة الحديث (٤٥٩).

(٤) الفتاوى (٦١٦/٧) (٤٩/٢٢).

والشافعي وغيرهم فإنه خفي عليهم إجماع الصحابة الذي يجب أن يصار إليه، وأن هذه المسألة لا يدخلها الاجتهاد وليست مما يسع فيه الخلاف، فضلاً عما يستعمله بعض الناظرين في هذا المقام أن قول المخالفين في كفره من الأئمة فرع عن قول المرجئة أو دخل عليهم من جهتهم، وهذه مقامات الجزم بها مرتقى صعب، وقد كان ابن شهاب ومالك بن أنس والشافعي من أعظم الأئمة علماً بموارد الإجماع حتى إن لهم من الاختصاص ما لا يقع لكثير من أهل العلم في طبقتهم، وأيضاً فإنهم من أخص الأئمة تحقيقاً لقول الصحابة والتابعين في الإيمان، والرد على المرجئة، والعناية بتحقيق مقام العمل وأنه أصل في الإيمان حتى إن ابن شهاب فسر الأحاديث الواردة في فضل التوحيد (الشهادة) وأن دخول الجنة معلق به، فجعله ابن شهاب قبل نزول الفرائض وهذا وإن كان مرجوحاً فإن النبي كان يحدث بما هو من هذا في المدينة النبوية بعد نزول الفرائض لكنه يحقق عناية ابن شهاب بمقام العمل، وإذا تحقق اختلاف السلف والأئمة، وقيل: إن الصحابة لم ينضبط لهم إجماع صريح في هذه المسألة صار القول في هذه المسألة مما يقال فيه بالترجيح مع تصحيح ذكر الخلاف وصارت مما يسع فيه الخلاف، وأن القول بعدم كفره لا يوجب القول بأن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان ولا يوجب القول بأن جنس العمل تركه ليس كفراً كما تقدم، فإن هذين المقامين مقامان يعلم تحقق إجماع السلف فيها: أن العمل من الإيمان، وأن العمل الظاهر أصل في الإيمان عدمه يوجب عدمه، بخلاف مقام القول في تارك الصلاة المقر بوجوبها فهذا ترك ما هو من العمل لا جنسه، وإن كان أخص الأعمال الظاهرة فهو دون مقام ترك سائر العمل مجتمعاً وشيخ الإسلام مع بالغ تحقيقه في مسألة الإيمان لم يجعل القول في مسألة الصلاة من مسائل الإجماع بين السلف، وحكى فيها عن أحمد روايتين، وقبله محمد بن نصر مع سعة علمه بالخلاف جعلها من مسائل النزاع بين السلف[1]، وإن صح إجماع الصحابة لزم القول بما قالوه وترك الاجتهاد بغيره.

وإذا ذكر مقام الترجيح فالراجع من القولين أن تارك الصلاة كافر، وهذا هو

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٦١٠/٧)، تعظيم قدر الصلاة (٩٣٦/٢).

المأثور عن طائفة من الصحابة كما ذكره محمد بن نصر[١]، وأبو محمد ابن حزم[٢] وغيرهم، وهو قول أكثر أهل الحديث أحمد وغيره، وهو القول الذي دل عليه ظاهر الكتاب والسنة[٣]، ولم يحفظ عن الصحابة خلافه، ولهذا صار هذا من أقوى الأدلة على كفره.

ومما يقال في مسألة الصلاة: أن قوماً من متقدمي الكوفيين كحماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وأمثالهم لا يكفرون تارك الصلاة ويجعلون مبنى عدم كفره أن العمل لا يدخل في مسمى الإيمان، وهذا يستعمله في منع كفره طائفة من المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، فأخذ المسألة على هذا الاعتبار مخالف لمذهب السلف واعتبارٌ بقول المرجئة، فمثل هذا مما يغلظ فيه، ويقال إنه مبني على مخالفة الإجماع فهذا محصل الإشارة إلى هذه المسألة (ترك الصلاة) التي صار فيها خفض ورفع عند كثير من المتأخرين.

المسألة الثانية: وأما تارك الزكاة المقر بوجوبها غير المقاتل عليها فهذا في كفره نزاع معروف عند السلف[٤]، ولم يقل أحد من أهل العلم أن ترك الزكاة كفر بالإجماع، وإسحاق وغيره ممن ذكر الإجماع في الصلاة لا يذكرون ذلك في الزكاة وقد نص الإمام أحمد في رواية عبدوس بن مالك على ذلك فقال: "وليس شيء من الأعمال تركه كفر غير الصلاة"[٥]، وإن كان عنه رواية بكفر تارك الزكاة، فإن المقصود هنا إبانة بطلان دعوى الإجماع، وأثر عبدالله بن شقيق المتقدم يدل على هذا.

وفي الجملة فترك الزكاة على الوجه الذي تقدم فيه قولان معروفان للسلف هما روايتان عن أحمد والقول بعدم كفره مذهب مالك والشافعي وابن شهاب وأبي ثور وغيرهم، والقول بكفره مذهب طائفة من أئمة الحديث، أما من ترك الزكاة ممتنعاً وقاتل عليها فالقول فيه عند السلف غير القول المتقدم في الترك وحده الذي لا يقارنه امتناع ومقاتلة، ولهذا كان مالك وغيره من أئمة المدينة النبوية وطائفة من العراقيين الكبار

---

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٨٨٤— ٩٠٥).

(٢) المحلى لابن حزم (٢/٣٢٦).

(٣) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٦١١— ٦١٧)، فتح الباري لابن رجب (١/٢١— ٢٦).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٦٠٩— ٦١٥)، فتح الباري لابن رجب (١/٢٢— ٢٣).

(٥) انظر المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٢/٣٦، ٤٨، ٥١).

يجزمون بأن المقاتلين على ترك الزكاة مرتدون مع كونهم لا يكفرون بالترك وحده ولهذا صار المعروف في مذهب السلف أن قتال أبي بكر لمانعي الزكاة المظهرين للإقرار بالوجوب أنه قتال ردة، وصاروا يجعلون المرتدين ثلاث طوائف في خلافة الصديق من ارتد عن أصل الإسلام، ومن جحد وجوب الزكاة، وهذا لا خلاف بين الناس في ردة أصحابها، والثالث وهو موضع الاشتباه وخالف فيه جمهور الفقهاء المتأخرين من أصحاب مالك وأبي حنيفة والشافعي وطائفة من أصحاب أحمد، وهو الذي ينصره أبو سليمان الخطابي أن هؤلاء بغاة وليسوا مرتدين، ولهذا طرد طائفة من أصحاب أحمد والشافعي التراع المعروف بين الأئمة كأحمد والشافعي المذكور في قتال أهل البغي غير المرتدين في اتباع المدبر والإجهاز على الجريح وقتل أسيرهم حكاه طائفة في مانعي الزكاة وليس هو كذلك[1].

والمقصود أن من ترك الزكاة ممتنعاً وقاتل عليها فهذا كافر وليس هو في كلام السلف بمترلة الترك وحده، ولهذا فإن طائفة من أهل السنة يذكرون في اعتقادهم أن مانعي الزكاة المقاتلين عليها كفار، وهذا الذي ذكره أبو عبيد مذهباً للصحابة، وهو الذي عليه طائفة من محققي المتأخرين من أصحاب أحمد وغيرهم كالشيخ تقي الدين وأمثاله[2]، قال ابن تيمية عن القول بكفر المقاتل على ترك الزكاة: "هو المنصوص عن جمهور الأئمة المتقدمين، وهو الذي يذكرونه في اعتقاد أهل السنة والجماعة وهو مذهب أهل المدينة كمالك وغيره، ومذهب أئمة الحديث كأحمد وغيره"[3].

وأحمد بن حنبل يذهب في رواية الميموني إلى أن الكفر في المباني الأربعة يقع بترك الصلاة أو الزكاة إن قاتل عليها[4]، وهذا أشبه الأقوال بآثار الصحابة وأجلها.

المسألة الثالثة: التفريق بين الترك والامتناع صار مزلة أقدام لكثير من المتأخرين الناظرين في هذا الباب، فصار بعضهم لا يجعل الكفر في مورد العمل يقع إلا في الممتنع

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٢٨/٥١٠ـ ٥٥١)، شرح النووي على مسلم (١/٢٠٢ـ ٢٠٦).

(٢) الفتاوى (٢٨/٥١٥)، الإيمان لأبي عبيد (١٢)، شرح أصول أهل السنة للالكائي (٤/٨٣٣).

(٣) الفتاوى (٢٨/٥١٥).

(٤) المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٢/٣٦، ٤٨، ٥١).

وهذا الشرط ليس مذهباً معروفاً للسلف، فإن تركَ جنس العمــل كفــر دون النظــر في الامتناع، وهذا مذهب السلف كما حكاه غير واحد ويأتي شرحه، وكــذا القــول بكفر تارك الصلاة دون النظر في الامتناع هو قول جمهور أهل الحديث ومعروف عــن طائفة من الصحابة والتابعين، وكذا القول بكفر تارك الزكاة دون الامتناع ليس هــو من الأقوال الخارجة عن مذهب السلف، بل هو قول طائفة من أئمة السلف، وكــذا القول بكفر تارك الصوم أو تارك الحج دون النظر في الامتناع ليس هو من المقــالات الخارجة عن إجماع السلف، بل هو قول طائفة معروفة من السلف[1]، وإن كان القــول في الصوم والحج ليس راجحاً والجماهير من السلف على خلافه.

فإن المقصود هنا أن من منع القول بالكفر في ترك جنس العمل إلا بمقارنة الامتناع له وجعل هذا إجماعاً أو مذهباً للسلف أو هو الراجح مطلقاً، فهذا غلطــه معــروف بالإجماع كما تقدم، وهذا المورد أثر من آثار المرجئة.

وأيضاً فإن من يمنع التفريق بين الترك وحده في أحد المباني الأربعة والترك الــذي يقارنه امتناع ومقاتلة ويجعل التفريق في درجة الحكم من أقوال المرجئة أو آثارهم، فـهذا مخالف لمذهب الأئمة فإنه وإن قيل إنّ ترك الصلاة كفر عند جمــهور أهــل الحديــث وطائفة من الصحابة والتابعين، بل هو المنقول عن الصحابة، وكذا أن ترك الزكاة كفــر في أحد القولين، بل ذهبت طائفة معروفة من السلف ويحكى هذا مذهباً لابن عبــاس ويذكر عن سعيد بن جبير وحكى رواية عن أحمد اختارها أبو بكر مــن الأصحــاب ويذكر عن الحكم بن عتيبة وعبدالملك بن حبيب من أصحاب مالك، وهــو قــول أبي بكر الحميدي، ونص ابن تيمية وغيره على أنه قول طائفة معروفة من السلف فــهؤلاء يقولون: إن ترك كل واحد من المباني الأربعة كفر دون النظر في الامتناع فمــن تــرك الصلاة وحدها أو الزكاة وحدها أو الحج وحده أو الصوم وحده مع الإقرار بــالوجوب كفر على هذا القول[2]، وهذا القول بهذا الطرد ليس براجح، بل هو مخــالف للأدلــة والجماهير من السلف والخلف على خلافه وفيه بحث يطول ذكره، لكن ليس هو مــن

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦٠٩/٧ـــ ٦١٧)، فتح الباري لابن رجب (٢٢/١ـــ ٢٧).

(٢) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦٠٩/٧ـــ ٦١١)، فتح الباري لابن رجب (٢٣/١ـــ ٢٥).

المقالات المنكرة عند السلف الخارجة عن أقوالهم، فإطلاق الكفر في ترك الواحد من المباني الأربع للسلف فيه مذاهب هي روايات معروفة عن أحمد بن حنبل، فعنه أنه لا يكفر إلا بترك الصلاة، وهذه رواية عبدوس بن مالك وأحمد تواترت الرواية عنه في كفر تارك الصلاة من رواية إسحاق بن إبراهيم وابن هاني وحنبل وإسماعيل الشالنجي وعبدوس بن مالك وأبي الحارث وغيرهم[1].

وجمهور الأصحاب متابعون لهذا النقل، وطائفة من الحنبلية لا يذهبون إلى كفر تارك الصلاة كالشيخ أبي محمد وغيره[2]، ومن الحنبلية من يتأول هذه الروايات في غير الترك وحده، ويجعل المذهب عن أحمد رواية واحدة أن تارك الصلاة لا يكفر.

وفي الجملة فهذه رواية منقولة عن أحمد، بل ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية وابن رجب[3] أن هذه اختيار أبي عبدالله ابن بطة، مع أنه من فضلاء الحنابلة السالكين مسلك أهل الحديث في أصول الدين وله عناية فائقة بأقوال السلف وذم البدع والحوادث وله تصنيف جمع فيه ما ذكره أبو بكر الخلال في السنة وغيره ممن سبقه، وهذا مشكل، فإنه قرر في الإبانة كفره، والتحقيق أن الرواية عن أحمد فيها اختلاف، وعنه رواية أنه يكفر بترك الصلاة والزكاة، وعنه رواية أنه يكفر بترك الصلاة والزكاة إذا قاتل عليها، وعنه رواية يكفر بترك أحد هذه المباني الأربعة الصلاة أو الزكاة أو الصوم أو الحج، وإن كان في جواز تأخير الحج نزاع معروف فإذا عزم على تركه بالكلية كفر على هذه الطريقة وهذه الرواية اختيار أبي بكر من الأصحاب، وهذه الروايات الخمس أقوال معروفة للسلف والخلف[4].

وهذا الخلاف المذكور لا يقال مثله فيمن قارن تركه الامتناع حتى القتل أو المقاتلة، فهذا القول فيه فوق القول في الترك وحده لأحد المباني الأربعة والجماهير من

---

(١) انظر المسائل المروية عن أحمد في العقيدة (٣٦/٢ـ ٥١).

(٢) المغني لابن قدامة (٣٥٧/٣).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٦١٠/٧)، فتح الباري لابن رجب (٢٣/١ـ ٢٥).

(٤) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦٠٩/٧ـ ٦١١)، فتح الباري لابن رجب (٢٣/١ـ ٢٥)، الإبانة (الإيمان) (٦٦٩/٢ـ ٦٨٣).

السلف يفرقون بين هذا المقام ومقام الترك، ومن قتل على ترك الصلاة فهذا لا يصح أن يذكر فيه الخلاف المعروف في ترك الصلاة، بل هذا كافر بالإجماع[1]، إلى غير ذلك مما هو معلوم في الفرق.

وفي الجملة فليس المقصود بهذا التفريق القول بأن الكفر لا يقع إلا مع القتل أو المقاتلة والامتناع، ومن جعل ذلك مذهب السلف فقد غلط عليهم بالإجماع، وإنما المقصود بيان درجة الأحكام والمخالفة لله ورسوله ﷺ والتفريق بين مورد الخلاف ومورد الإجماع، وأما تعيين الراجح من الخلاف المعروف عن أئمة السلف، فهذا مورد يسير، ولما صار كثير من الناظرين في هذا المورد يبالغون في الانتصار لما يختارونه في هذا المورد صاروا يزيدون في ذلك حتى حكى من حكى إجماع الصحابة أو السلف مطلقاً على ما يعلم أنه ليس من موارد الإجماع وصار كثير ممن يختار يجعل منتهاه هو إجماع الصحابة أو قول السلف وهذا يقع فيمن يميل إلى رفع ثبوت الكفر في هذه المسائل ومن يقابله، وهذا وهذا يقع ذكره من طائفة لهم ديانة وعناية بمذهب السلف وذم البدع والحوادث، لكن يغلطون في بعض هذه المقامات المفصلة.

والسداد اتباع أثر الأئمة وطريقتهم، وهم أعلم بالسنن والآثار كابن شهاب وإسحاق ومالك وابن عيينة وأحمد بن حنبل وأمثالهم، ومن جعل عدم كفر تارك الصلاة هو مذهب السلف، فهذا خلاف الآثار المتواترة عن أعيان من أئمة السلف من الصحابة والتابعين والأئمة القائلين بكفر تارك الصلاة وقد يتأولونها بما لا يصح عن أحد من الأئمة، و لم يقل أحد ممن ذهب مذهب السلف من الكبار، فضلاً عن أئمة السلف إن للسلف إجماعاً على عدم كفر تارك الصلاة[2]، بل حُكي الإجماع على كفره وإن كان ثبوت الإجماع مورد نزاع معروف بين السلف والخلف، حتى من لا يرى كفر تارك الصلاة من المتقدمين والمتأخرين يعرفون قول منازعيهم.

---

(١) انظر الفتاوى (٧/٢١٨– ٢١٩)، (٢٢/٤٧– ٤٩).

(٢) ولا يعترض بما قاله ابن قدامة في المغني (٣/٣٥٧): "ولأن ذلك إجماع المسلمين فإنا لا نعلم في عصر من الأعصار عن أحد من تاركي الصلاة ترك تغسيله والصلاة عليه . . ". فإنه يستدل بما ثبت عنده من الأحكام الظاهرة على الحكم الباطن، وهذا غلط من هذا الوجه لو انعقد ما ذكره.

وفي الجملة فليس في شيء من مقالات الأئمة وفقهاء المسلمين أن ترك الصلاة قد أجمع السلف على كونه ليس كفرا، بل حتى كتب المقالات والمتكلمين ليس فيها ذكر لذلك، وأبو محمد المقدسي وأمثاله من الفقهاء من أصحاب أحمد والشافعي وغيرهم الذين احتجوا على عدم كفر تارك الصلاة بأن المسلمين لم يعرف عنهم أنهم تركوا الغسل والكفن والصلاة على أحد من الأعيان بحجة أنه لا يصلي، قالوا: مع كثرة ترك الصلاة، فهذا الإجماع الذي يحصله نوع من الفقهاء ثم يحصلون به تصحيح القول بعدم كفره مبني على أن من قيل فيه إنه كافر وجب أن تجري عليه أحكام الكفر الظاهرة وليس ثمت تلازم بين هذا المقام وهذا المقام كما حققه ابن تيمية(1)، والأدلة النبوية تدل على عدم التلازم، والشيخ أبو محمد وأمثاله لا يقولون: إن إجماع السلف على عدم كفر تارك الصلاة، بل يقرون بالخلاف، وإذا رتبوا الترجيح على مورد من الإجماع صار كمن يرتب الترجيح على مورد من النصوص ويكون الشأن في هذه المناسبة.

وأيضا فإن من حكى إجماع الصحابة على ما يعلم أنه مورد نزاع عند أئمة السلف كابن شهاب ومالك وإسحاق والشافعي وأحمد بن حنبل ولم يعتبر ضبط الإجماع بنقله عن أحد من الأئمة الذين حكوه، أو بتواتر المقالة المحكوم فيها على قول واحد بل تحصل بما هو من الفهم والنظر مع تصريح أعيان الأئمة الكبار بالخلاف وليس أحد منهم يصرح بالإجماع، فهذا يعلم غلطه في تقرير إجماع الصحابة، فإن إجماع الصحابة يتعذر عدم نقله عند أحد من الأئمة.

وطائفة من المتأخرين ممن له ديانة وعلم وفضل ويعظمون مذهب السلف ويذمون البدع صاروا فيما هو من مورد التفصيل يحصلون مذهب السلف بالفهم ولهذا صار عند طائفة منهم هذا التعارض، وكل يضيف قوله إلى إجماع السلف (الصحابة أو مطلقا)، ومعلوم أن طريقة أهل الحديث أن مذهب السلف الذي يقال فيه: إنه إجماع للسلف هو حجة لازمة لا تقع مفارقتها إلا بالبدع والحوادث، فصار بعض فضلاء المتأخرين ممن مقصودهم إما دفع بدع الوعيدية أو من مقصودهم دفع بدع المرجئة في بعض موارد التفصيل في هذا المقام يحصلون ما ينتصرون له من الأقوال بالفهم

(1) انظر الفتاوى لابن تيمية (٦١٧/٧).

عن السلف، ثم يضيفون ذلك إلى سائرهم ويجعلونه إجماعا مع أن كثيرا مما يذكر فيه عند هؤلاء إجماع السلف ليس هو كذلك في نفس الأمر، بل يكون من موارد النزاع بين السلف، فيقع بين هؤلاء وهؤلاء تعارض في تقرير مذهب السلف في بعض الموارد ومذهب السلف لا اشتباه فيه عند التحقيق، وهو معروف مستقر عند أئمة الحديث وإجماعهم تام في أن الإيمان قول وعمل، وأن العمل أصل في الإيمان، وأن عدم جنس الأعمال الظاهرة كفر بإجماع السلف، فهذا لا ينبغي أن يختلف فيه[1]، وأما القول في ترك الواحد من المباني الأربعة فهذا مقام آخر، وإن كان يقال: المأثور عن أكثر السلف وهو المنقول عن الصحابة القول بكفر تارك الصلاة، فهذا هو المحقق، وهو أصح الروايات عن أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

وموجب الغلط عند هؤلاء وهؤلاء أنه مع التزامهم مذهب السلف وقولهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وذمهم للبدع وتعظيمهم للسنة والأثر وهدي الرسول ﷺ إلا أنهم في بعض الموارد التي هي موضع الاشتباه عند هؤلاء وهؤلاء يكون الإجماع المضاف إلى السلف عند هؤلاء وهؤلاء لم يحصل بطريق النقل عن أحد من الأعيان الكبار من الأئمة كابن شهاب ومالك والثوري وإسحاق وأيوب وابن مهدي والشافعي وأحمد وأمثالهم أنه حكى الإجماع فيه، أو عن أحد من كبار فقهاء المسلمين، أو بتواتر مقالات السلف وإطباقها على محل الإجماع المذكور، بل تجد ذلك محصلا بالفهم مع شيوع ما يسقط الإجماع في كلام السلف، وهذه طريقة ليست محمودة عند أهل العلم الكبار.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "ومن المعلوم أن مذهب السلف إن كان يعرف بالنقل عنهم فليرجع في ذلك إلى الآثار المنقولة عنهم، وإن كان يعرف بالاستدلال المحض بأن يكون كل من رأى قولا عنده هو الصواب، قال: "هذا قول السلف لأن السلف لا يقولون إلا الصواب وهذا هو الصواب" فهذا هو الذي يجرئ المبتدعة على أن يزعم كل منهم أنه على مذهب السلف، فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم، بل بدعواه أن قوله هو الحق

(١) انظر ما قاله سفيان بن عيينة، وإسحاق في ذلك، فتح الباري لابن رجب (١/٢٣)، وأبو عبيد في الإيمان (١٢).

وأما أهل الحديث فإنما يذكرون مذهب السلف بالنقول المتواترة يذكرون من نقل مذهبهم من علماء الإسلام، وتارة يروون نفس قولهم في هذا الباب كما سلكناه في جواب الاستفتاء . . فصار مذهب السلف منقولاً بإجماع الطوائف وبالتواتر لم نثبته بمجرد دعوى الإصابة لنا والخطأ لمخالفنا كما يفعل أهل البدع"[1].

وفي الجملة فإذا قيل إن بعض المتأخرين غلط في بعض موارد هذا الأصل وتفاصيله، فهذا يقدر بقدره وإلا فإن القول في هذا الأصل (الإيمان) وتفاصيله محقق عند أئمة السنة والحديث، ويعرفون أصوله الكبار التي هي مورد الإجماع ويعلمونه، وما يقع فيه الخلاف فيما هو من تفاصيل هذا، وكذلك أئمة السنة بعد القرون الثلاثة هذا الباب عندهم محقق لا اشتباه فيه، كما هي طريقة كبار أصحاب مالك والشافعي وأحمد والمعروفين بالتحقيق في أقوال السلف كشيخ الإسلام ابن تيمية وأمثاله كابن رجب وأبي عمر ابن عبدالبر، ومن المتأخرين بعد هؤلاء الشيخ محمد بن عبدالوهاب وأمثالهم.

وفي الجملة فهذا القول الذي ذكره شيخ الإسلام من مقامات العلم الفاضلة التي يعرف بها التحقيق في مذهب السلف ودرء الزيادة والنقص فيما يضاف إليهم، فإن القول في هذه المسائل وأمثالها مبني على مقالات أهل القبلة في مسمى الإيمان، وهذا موضع اضطراب جمهور الخائضين في هذا الباب من أصناف الوعيدية من الخوارج والمعتزلة ومن ينتحل ما هو من ذلك من طوائف الشيعة ومن يقابلهم من أصناف المرجئة، فإنهم فرق شتى في هذا الباب، وأهل السنة والحديث وسط بين هذا الصنف وهذا الصنف، والمقصود في هذا الموضع ذكر جمل مقالات الطوائف في مسمى الإيمان دون تفاصيل ذلك.

جمل مقالات أهل القبلة في مسمى الإيمان

والفاضل هنا ذكر قول السلف أهل السنة والحديث، ثم ذكر ما يخالفه من المقالات وهي على صنفين: مقالات الوعيدية ومقالات المرجئة، فإن المقالات في مسمى الإيمان لا تخرج عن هذه الأصناف الثلاثة، وتعيين مقالات الطوائف وشرحها مبسوط في الكتب المصنفة في ذلك من كتب أهل السنة والحديث المصنفة في أصول

---

(١) الفتاوى (١٥١/٤).

الدين كالسنة لابن أبي عاصم وللخلال، وشرح أصول أهل السنة للالكائي والشريعة للآجري والإبانة لابن بطة، والكتب المصنفة في هذا المورد وحده كالإيمان لابن أبي شيبة والإيمان لأبي عبيد والإيمان لابن منده وغير ذلك من كتب أصول الدين والسنة ومفصل الاعتقاد.

وكذا كتب المقالات كالمقالات لأبي الحسن الأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي والفصل لأبي محمد ابن حزم، والملل والنحل للشهرستاني، والمحصل لمحمد بن عمر الرازي وغيرها، وكتب أصناف المتكلمة من المعتزلة كمصنفات عبدالجبار بن أحمد القاضي المعتزلي في المغني وشرح الأصول، ومصنفات الأشعرية كاللمع لأبي الحسن الأشعري، والتمهيد للقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني، وأصول الدين لعبدالقاهر البغدادي، والشامل لأبي المعالي، ونهاية الاقدام لأبي الفتح الشهرستاني، ورسائل أبي حامد الغزالي، والأربعين في أصول الدين لأبي عبدالله ابن الخطيب صاحب المحصل في الفرق، وأمثال ذلك.

وكذا طائفة من مصنفات الشيعة من الاثني عشرية والزيدية المائلين إلى مقالات المعتزلة، وهذه المصنفات في أصول الدين والمقالات فيها عن الطوائف نقل يطول لمقالات أهل القبلة في مسمى الإيمان، حتى صارت الطائفة الواحدة لها جملة من المقالات في هذا المورد، فإن هذا المقام هو أول مقام تكلم فيه الإسلاميون من أصناف الخائضين في معرفة وبيان أصول الدين.

المقام الأول: ذكر مقالة السلف أهل السنة والحديث.

المأثور عن أصحاب الرسول ﷺ وأئمة التابعين وجمهور السلف وهو مذهب أهل الحديث، والمعروف عن أهل السنة والمنقول عنهم في كتب السنة وغيرها من كتب المقالات وكتب كثير من المتكلمة: أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وأقوال أئمة السنة والحديث في هذا وذم أصناف المخالفين من الخوارج والمعتزلة وطوائف المرجئة متواتر، وآثار السلف في هذا المقام مبسوطة في الكتب المسندة كالإيمان لأبي عبيد

القاسم بن سلام[1]، والشريعة للآجري[2]، والسنة لابن أبي عاصم[3]، وشرح أصول السنة للالكائي[4]، والإيمان لابن أبي شيبة[5]، وهو الذي ذكره الأشعري مذهباً للسلف[6]، وكذا أبو محمد ابن حزم[7]، وأبو عمر بن عبدالبر[8]، والبيهقي[9]، وأبو يعلى[10] من أصحاب أحمد وابن تيمية[11]، وابن رجب[12] وغيرهم.

وروى أبو عبدالله ابن بطة بإسناده عن أبي عبيد القاسم بن سلام قال: هذه تسمية من كان يقول الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، من أهل مكة عبيد بن عمير الليثي عطاء ابن أبي رباح، مجاهد بن جبر، ابن أبي مليكة، عمرو بن دينار، ابن أبي نجيح عبدالله بن عمر، عبدالله بن عمرو بن عثمان، عبدالملك بن جريج، نافع بن جميل، داود ابن عبدالرحمن العطار، عبدالله بن رجاء.

ومن أهل المدينة محمد بن شهاب الزهري، ربيعة ابن أبي عبدالرحمن، أبو حازم الأعرج، سعد بن إبراهيم بن عبدالرحمن، يحيى بن سعيد الأنصاري، هشام بن عروة بن الزبير، عبدالله بن عمر العمري، مالك بن أنس المفتي، محمد بن أبي ذئب، سليمان بن بلال، فليح بن سليمان، عبدالعزيز بن عبدالله، عبدالعزيز بن أبي حازم.

ومن أهل اليمن طاوس اليماني، وهب بن منبه، معمر بن راشد، عبدالرزاق بن همام.

---

(١) الإيمان لأبي عبيد (٣١ـ ٣٥).

(٢) الشريعة (١١٤، ١٣٦ـ ١٤٠).

(٣) السنة لابن أبي عاصم (٤٤٩).

(٤) شرح أصول السنة للالكائي (٤/٨٣٢ـ ٨٥١).

(٥) الإيمان لابن أبي شيبة وهو رسالة لطيفة في مذهب السلف.

(٦) المقالات للأشعري (١/٣٤٧).

(٧) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

(٨) التمهيد لابن عبدالبر (٤/٢٣٧، ٢٤٠ـ ٢٤٢) (٩/٢٣٨، ٢٤٣ـ ٢٤٧).

(٩) الاعتقاد للبيهقي (١٤١، ١٤٥ـ ١٤٧).

(١٠) الإيمان لأبي يعلى (٢٥١ـ ٢٥٣).

(١١) الفتاوى لابن تيمية (٧/١٧٠، ١٧١، ٣٠٧ـ ٣١١، ٣٩٤ـ ٣٩٥).

(١٢) فتح الباري لابن رجب (١/٥ـ ٦).

ومن أهل مصر والشام: مكحول، الأوزاعي، سعيد بن عبدالعزيز، الوليد بن مسلم، يونس بن يزيد الأيلي، يزيد بن أبي حبيب، يزيد بن شريح، سعيد بن أبي أيوب الليث بن سعد، عبدالله بن أبي جعفر، معاوية بن صالح، حيوة بن شريح، عبدالله بن وهب.

وممن سكن العواصم وغيرها من الجزيرة: ميمون بن مهران، يحيى بن عبدالكريم معقل بن عبيدالله، عبيدالله بن عمر الرقي، عبدالكريم بن مالك، العافي بن عمران، محمد ابن سلمة الحراني، أبو إسحاق الفزاري، مخلد بن الحسين، علي بن بكار، يوسف بن أسباط، عطاء بن مسلم، محمد بن كثير، الهيثم بن جميل.

ومن أهل الكوفة: علقمة، الأسود بن يزيد، أبو وائل، سعيد بن جبير، الربيع بن خثيم، عامر الشعبي، إبراهيم النخعي، الحكم بن عتيبة، طلحة بن مصرف، منصور بن المعتمر، سلمة بن كهيل، مغيرة الضبي، عطاء بن السائب، إسماعيل بن أبي خالد، أبو حيان يحيى بن سعيد، سليمان بن مهران الأعمش، يزيد بن أبي زياد، سفيان بن سعيد الثوري، سفيان بن عيينة، الفضيل بن عياض، أبو المقدام ثابت بن العجلان، ابن شبرمة ابن أبي ليلى، زهير، شريك بن عبدالله، الحسن بن صالح، حفص بن غياث، أبو الأحوص، وكيع بن الجراح، عبدالله بن نمير، أبو أسامة، عبدالله بن إدريس، زيد بن الحباب، الحسين بن علي الجعفى، محمد بن بشير العبدي، يحيى بن آدم، محمد، ويعلى وعمر بنو عبيد.

ومن أهل البصرة: الحسن بن أبي الحسن، محمد بن سيرين، قتادة بن دعامة، بكر ابن عبدالله المزني، أيوب السختياني، يونس بن عبيد، عبدالله بن عون، سليمان التيمي هشام بن حسان، هشام الدستوائي، شعبة بن الحجاج، حماد بن سلمة، حماد بن زيد أبو الأشهب، يزيد بن إبراهيم أبو عوانة، وهيب بن خالد، عبدالوارث بن سعيد، معتمر ابن سليمان التيمي، يحيى بن سعيد القطان، عبدالرحمن بن مهدي، بشر بن المفضل يزيد بن زريع، المؤمل بن إسماعيل، خالد بن الحارث، معاذ بن معاذ، أبو عبدالرحمن المقرئ.

ومن أهل واسط: هشيم بن بشير، خالد بن عبدالله، علي بن عاصم، يزيد بن

هارون، صالح بن عمر، عاصم بن علي.

ومن أهل المشرق: الضحاك بن مزاحم، أبو جمرة نصر بن عمران، عبدالله بن المبارك، النضر بن شميل، جرير بن عبدالحميد الضبي، هؤلاء كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، وهو قول أهل السنة والمعمول به عندنا وبالله التوفيق"[1].

فهؤلاء مائة وبضع وثلاثون من علماء الأمصار ورجال الحديث، وقد نقل أبو عبيد عن أعيان أهل الكوفة أكثر مما نقل عن غيرهم لظهور نوع من الإرجاء في بعض الفقهاء الكوفيين مما يبين أن هذا القول المعروف في مذهب السلف هو قول أئمة الأمصار حتى الكوفة، وأن من خالف من فقهاء الكوفة قد خرجوا عن قول أئمة سائر الأمصار (الكوفة وغيرها).

وروى أبو القاسم اللالكائي في شرح أصول السنة بإسناده إلى محمد بن إسماعيل البخاري الإمام صاحب الصحيح، قال: "لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر: فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء: إن الدين قول وعمل . . "[2].

وروى أبو القاسم اللالكائي أيضاً في اعتقاد أهل السنة ذكر اعتقاد أبي حاتم وأبي زرعة بإسناده إلى عبدالرحمن ابن أبي حاتم قال: "سألت أبي وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان من ذلك، فقالا: أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازاً وعراقاً وشاماً ويمناً، فكان مذهبهم: الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . . "[3].

وقال أبو عمر ابن عبدالبر وهو من أئمة المالكية الكبار العارفين بالسنة: "أجمع أهل الفقه والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان"[4].

---

(١) الإبانة لابن بطة (٢/٨١٤ــ ٨٢٦).

(٢) شرح أصول أهل السنة (٢/١٧٢ــ ١٧٤).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٢/١٧٦).

(٤) التمهيد (٩/٢٣٨).

وقال ابن رجب من أصحاب أحمد: "المشهور عن السلف وأهـــل الحديـــث أن الإيمان قول وعمل ونية، وأن الأعمال كلها داخلة في مسمى الإيمان، وحكى الشـــافعي على ذلك إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن أدركهم، وأنكر السلف على مـــن أخرج الأعمال عن الإيمان إنكاراً شديداً، وممن أنكر ذلك على قائله وجعله قولاً محدثاً: سعيد بن جبير، وميمون بن مهران، وقتادة وأيوب السختياني، والنخعـــي، والزهـــري وإبراهيم، ويحيى ابن أبي كثير وغيرهم، وقال الثوري: هو رأي محدث أدركنـــا النـــاس على غيره، وقال الأوزاعي: وكان من مضى من الســـلف لا يفرقـــون بـــين العمـــل والإيمان"[1].

وقال الإمام ابن تيمية: "المأثور عن الصحابة وأئمة التابعين وجمهور السلف وهـــو مذهب أهل الحديث وهو المنسوب إلى أهل السنة أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقـــص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية . . ."[2].

وفي الجملة فآثار السلف ومقالاتهم في هذا الباب متواترة، والمقصود هنا إبانـــة أن هذا القول هو المذهب المعتبر عند السلف، وأن غلط طائفة من فقهاء الكوفة حماد بـــن أبي سليمان وغيره في جعل العمل ليس من الإيمان شذوذ عن الإجماع المتقدم عليه، وهو قول محدث[3] ما كان يعده كبار الأئمة وحتى حذاق أهل المقـــالات كـــأبي الحســـن الأشعري[4]، وأبي محمد بن حزم[5] وأمثالهم إلا من مقالات المرجئة مـــع مـــا لحمـــاد وأمثاله من السنة والديانة وليس هو من أهل البدع، بل هو ممن ينتحل السنة والجماعـــة لكنه غلط في هذا المورد وقوله وإن كان أقرب المقالات إلى مقالة الجماعة من الســـلف إلا أنه قول محدث بدعة، ومثله لا يوجب جعل هذا الباب من موارد النـــزاع، فـــإن قول حماد مدفوع بالإجماع المتقدم، وهو أول من أحدث هذا ممن يعرف بالسنة كمـــا

(١) جامع العلوم والحكم، تحقيق محمد أبو النور (١/٥٧).

(٢) الفتاوى (٧/٥٠٧).

(٣) الفتاوى (٧/٥٠٥).

(٤) المقالات للأشعري (١/٢١٩ـــ ٢٢١).

(٥) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

سيأتي بيان قوله، ولهذا حكى غير واحد من كبار الأئمة الإجماع على أن الإيمان قـــول وعمل، كمن تقدم ذكر الإجماع عنه، ومنهم وكيع بن الجراح، فإنه جعل القول بـــأن الإيمان قول وعمل قول أهل السنة وخلافه قول المرجئة والجهمية[1]، وإســـحاق بـــن إبراهيم[2]، ومحمد بن إدريس الشافعي الإمام فإنه قال: "وكان الإجماع من الصحابـــة والتابعين ومن بعدهم ومن أدركنا يقولون: إن الإيمان قول وعمل ونية، ولا يجزي واحد من الثلاثة إلا بالآخر"[3]، وكذا أبو ثور وغيرهم[4]، ومن المتـــأخرين الذيـــن حكـــوا الإجماع أبو محمد ابن حزم[5]، وغيره ممن تقدم ذكرهم.

قال الإمام ابن تيمية: "ولهذا كان القول: أن الإيمان قول وعمل عند أهل الســـنة من شعائر السنة، وحكى غير واحد الإجماع على ذلك"[6]، ولهذا فإن من يغلط في هـذا المقام ويدفع الإجماع لمخالفة حماد بن أبي سليمان وغيره من فقهاء الكوفة كمـــا قـــد يفهم من كلام بعض المتأخرين كابن أبي العز الحنفي[7]. وقد يشتبه على البعض مـــا في كلام الإمام ابن تيمية فإنه تارة يستعمل أنه قول: جمهور السلف[8]، فهنا يقال:

مقصود الإمام ابن تيمية وأمثاله من المحققين أن حماد بن أبي سليمان مع قوله هـــذا لم يعد به من أهل البدع المفارقين للسنة والجماعة كما هو الشأن في الجهمية والقدريـــة والخوارج ومنحرفة المرجئة الذين لا ينتحلون مذهب السلف في أصول الدين، فإن حماد ابن أبي سليمان وأمثاله ممن يقول هذه المقالة من الفقهاء المتقدمين معروفـــون بالســـنة ولزوم أصول السلف وقوله هذا ليس هو من البدع المغلظة التي يصير صاحبها من عـــداد

(١) ذكره عنه ابن بطة في الإبانة (٧/٨٠٣ـــ ٨٠٤).

(٢) ذكره عنه ابن بطة في الإبانة (٧/٣٠٨).

(٣) ذكره عنه ابن بطة في الإبانة (٧/٣٠٨).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/٥).

(٥) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٠).

(٦) الفتاوى (٧/٣٠٨).

(٧) شرح الطحاوية (٣٣٣) حيث جعله قول الجمهور، وابن أبي العز ليس من محققي الإجماع في هذا البـــاب على التمام، وهو من الأحناف الفضلاء، لكن زاد في دفع الافتراق بين قول حماد وأبي حنيفة وقـــول عامـــة السلف.

(٨) الفتاوى (٧/٥٠٥).

أهل البدع المارقين عن هدي السلف واتباع الأثر، فإن مقالتهم مورد اشتباه.

ومن هنا عبر ابن تيمية وغيره من المحققين بأن هذا قول جمهور السلف لحال حماد ابن أبي سليمان، لكن هذا مقام ومقام تحقيق الإجماع مقام آخر، فإن الإجماع منعقد على أن الإيمان قول وعمل كما تقدم نقله عن الأئمة وفضلاء المتأخرين، والمقصود بالإجماع انعقاده قبل مخالفة حماد، فإن أئمة الكوفة قبله فضلاً عن غيرهم من أئمة وفقهاء الأمصار العراقية والشام والحجاز وخراسان واليمن وغيرها مطبقون على أن الإيمان قول وعمل، ويعدون ترك ذلك مفارقة للسنة، ولهذا فإن ذم الأئمة للإرجاء وهو متواتر في كتب السنة والحديث كما يراد به ذم مقالة الجهمية وأمثالهم من غالية المرجئة فإنه يدخل فيه ذم من أخرج العمل عن الإيمان كما تقدم نقل طرف من ذلك عن بعض المتقدمين[1].

ومما يعلم أن مقالاتَ الأئمة في الإيمان فيها اختلاف لفظي مع أن حقيقتها واحدة: أن الإيمان قول وعمل فيكون الإيمان جميع ما شرعه الله ورسوله من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة، وأما عبارات السلف في هذا المقام فالمشهور عن أكثر الأئمة المتقدمين: أن الإيمان قول وعمل، وقال بعضهم وهو المشهور عند كثير من المتأخرين: أنه قول وعمل ونية، ونقل عن بعضهم: قول وعمل ونية واتباع للسنة، وقال بعضهم: قول وعمل واعتقاد، ونقل أنه قول وفعل وهو تعبير البخاري في الصحيح على المشهور في روايته[2].

فسائر هذه المقالات حق والخلاف بينها خلاف لفظي فإن من يقول: قول وعمل، مراده بالقول قول القلب الذي هو تصديقه وقول اللسان، ومراده بالعمل عمل القلب والجوارح، وكذا من جعله قولاً وعملاً ونيةً على هذه الموارد الثلاثة القلب واللسان والجوارح، ومن زاد اتباع السنة، كما هو مأثور عن سهل بن عبدالله التستري من فضلاء العباد أصحاب السنة والحديث، فهذا بيان، فإن من تركه مقصوده الأقوال والأعمال المشروعة.

---

(١) انظر الفتاوى (٧/٥٠٧).

(٢) انظر هذا المورد الفتاوى لابن تيمية (٧/١٧٠، ١٧١، ٥٠٥، ٥٠٦)، فتح الباري لابن رجب (١/٦).

والمقالة المأثورة عن جمهور السلف "قول وعمل" هي أشرف العبارات المنقولة ولهذا كان أكثر السلف عليها وفيها من المفاد والتحقيق والجمع ودرء الغلط فوق ما في غيرها، ومما يعلم من هذه الجملة "الإيمان قول وعمل" أنه أصول أربعة قول القلب: وهو تصديقه، وقول اللسان، وعمل القلب، وعمل الجوارح، فهذه أصول أربعة عليها مدار الإيمان عند السلف.

ومما يعلم أن الإيمان وإن دلت الأدلة على أن أصله في القلب وهو قول القلب وعمله، فإن العمل أصل في الإيمان عند السلف، والمقصود هنا العمل المأمور به فعلاً من المباني الأربعة (الصلاة والزكاة والصوم والحج) وغيرها من الفرائض والواجبات فهذا الجنس وهو الأعمال الظاهرة أصل في صحة الإيمان باعتبار أن عدمه عدم للإيمان وعدم الجنس ليس حكمه حكم عدم الآحاد بإجماع الناس، فلو قيل إن الصلاة التي هي أفضل الأعمال المأمور بها وأوجبها في كفر تاركها المقر بوجوبها نزاع، وأن الإجماع ليس محفوظاً، ومن باب أولى ترك الزكاة أو الصوم أو الحج فهذه موارد نزاع عند أهل العلم، وأما ما دونها من الواجبات الظاهرة فهذا لا يقع به الكفر بالإجماع[1]، قيل: آحاد العمل المأمور به له مقام وحكم، ومقام ترك جنس العمل المباني الأربعة وغيرها مقام آخر فمن جمع ترك جنس العمل المأمور به و لم يقع له عمل واجب البتة، فهذا لا إيمان معه عند السلف، فإن هذا الإطباق لا يجامع التصديق والمحبة والانقياد وليس بين أهل السنة تردد أن من لم يقع له عمل القلب فليس بمؤمن مع قولهم أن أعمال القلوب تزيد وتنقص، فإن المقصود هنا مقام السقوط مطلقاً، وهذا المقام ليس هو من موارد الاشتباه فإن من عدم التصديق، أو عمل القلب فلم يكن في قلبه محبة لله وخوف ورجاء وأمثال ذلك من أصول أعمال القلوب، فهذا ليس بمؤمن بلا تردد بين أهل العلم، والمقصود هنا أن من ترك جنس العمل المأمور به مع قيام مقتضيه و لم يقم بواجب فيه فهذا لا يكون مؤمناً فإنّ فرض إيمانه مبني على أن عنده إيماناً في القلب تصديقاً وعملاً ومن المتحقق أن القلب إذا تضمن التصديق وعمله لا بد أن يظهر ذلك على الجوارح

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٥٥١/٧، ٦٤٤ـــ ٦٤٨).

بما هو من الشرائع الظاهرة، مع ثبوت القدرة والإمكان.

قال الإمام ابن تيمية: "فأصل الإيمان في القلب وهو قول القلب وعمله وهو إقرار بالتصديق والحب والانقياد، وما كان في القلب فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح، وإذا لم يعمل بموجبه ومقتضاه دل على عدمه وضعفه، ولهذا كانت الأعمال الظاهرة من موجب إيمان القلب ومقتضاه وهي تصديق لما في القلب ودليل عليه وشاهد له. . ."[1]، وقال أيضاً: "ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه بأن الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة ولا يصوم من رمضان ولا يؤدي لله زكاة ولا يحج إلى بيته فهذا ممتنع ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح"[2].

وهذا هو المعروف في كلام السلف نقل حرب عن إسحاق بن إبراهيم قال: غلت المرجئة حتى صار من قولهم إن قوماً يقولون: من ترك الصلوات المكتوبات وصوم رمضان والزكاة والحج وعامة الفرائض من غير جحود لها لا نكفره يرجى أمره إلى الله بعد إذ هو مقر، فهؤلاء الذين لا شك فيهم يعني أنهم مرجئة"[3]، وقال سفيان بن عيينة: "المرجئة سموا ترك الفرائض ذنباً بمنزلة ركوب المحارم، وليسا سواء، لأن ركوب المحارم متعمداً من غير استحلال معصية وترك الفرائض من غير جهل ولا عذر كفر"[4].

وفي الجملة هذا مورد صار يغلط فيه بعض المتأخرين وفيه بسط ليس المقصود هنا ذكره، فإن المراد في هذا المقام ذكر قول السلف على وجه الإجمال.

---

(١) الفتاوى (٧/٦٤٤).

(٢) الفتاوى (٧/٦١١).

(٣) فتح الباري لابن رجب (١/٢٣).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/٢٣).

المقام الثاني: ذكر مقالات الطوائف المخالفة وهم صنفان من حيث الجملة وعيدية ومرجئة، ومقالات هؤلاء مذكورة في الكتب المصنفة في السنة، وكتب المتكلمين والطوائف وكتب المقالات[1].

الصنف الأول الوعيدية: وهم طوائف أخصهم طائفتان ــ ومن انتحل مذهبهم فهو من التبع ــ الخوارج والمعتزلة، والتبع طوائف من الشيعة:

ــ مقالة الخوارج: الإيمان اسم لجميع الفرائض قولاً أو اعتقاداً أو عملاً، ولا يزيد ولا ينقص، بل من ترك فرضاً عدم الإيمان وصار كافراً[2]، وإلى أي كفر يضاف هذا محل نزاع بينهم، وذكر في مقالتهم أن النوافل ليست من الإيمان[3]، وابن حزم[4] والأيجي[5]، وغيرهما ذكروا أن مذهبهم إدخالها فيه والأظهر أنه مورد نزاع عندهم.

ــ مقالة المعتزلة: وهي مقاربة لقول الخوارج، وفي جمل كلام أئمة المعتزلة في هذا اختلاف جمعه الأشعري في المقالات، قال: "واختلفت المعتزلة في الإيمان ما هو على ستة أقاويل، فقال قائلون: الإيمان هو جميع الطاعات فرضها ونفلها وأن المعاصي على ضربين: منها صغائر ومنها كبائر، وأن الكبائر على ضربين: منها ما هو كفر ومنها ما ليس بكفر، وإن الناس يكفرون من ثلاثة أوجه: رجل شبه الله بخلقه، ورجل جوّره في حكمه أو كذبه في خبره، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيهم ﷺ نصاً

---

(١) انظر الإيمان لأبي عبيد (٥٣، ٧٩) [ضمن مجموعة رسائل في الإيمان]، الحجة لأبي نعيم (٤٠٣/١)، الإيمان لأبي يعلى (١٥٦ــ ١٦١)، الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣)، الفتاوى لابن تيمية (١٩٥/٧)، المقالات للأشعري (٢١٣/١ــ ٢٢٣، ٣٢٩)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار (٧٠٧)، قواعد العقائد للغزالي (٢٤٣)، المواقف للأيجي (٣٨٤ــ ٣٨٥)، أصول الدين للبغدادي (٢٤٧ــ ٢٥١)، شرح المقاصد للتفتازاني (١٧٥/٥ــ ٢٠٦)، لباب العقول للمكلاتي (٣٨٧)، الصحائف الإلهية للسمرقندي (٤٥٠)، الموجز لأبي عمار الإباضي (٧٢/٢ــ ٨٣) وغيرها.

(٢) الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣)، الفتاوى لابن تيمية (٢٢٣/٧، ٢٤٠، ٢٥٧)، الموجز لأبي عمار الإباضي (٧٣/٢)، المواقف (٣٨٥)، أصول الدين للبغدادي (٢٤٩ــ ٢٥٠).

(٣) الموجز لأبي عمار الإباضي (٧٣/٢).

(٤) الفصل لابن حزم (٢٢٧/٣).

(٥) المواقف للأيجي (٣٨٥).

وتوفيقاً . . . وقال هشام الفوطي: الإيمان جميع الطاعات فرضها ونفلها والإيمان على ضربين: إيمان بالله وإيمان لله، ولا يقال: إنه إيمان بالله، فالإيمان بالله ما كان تركه كفراً بالله والإيمان لله يكون تركه كفراً ويكون تركه فسقاً ليس بكفر نحو الصلاة والزكاة فذلك إيمان لله فمن تركه على الاستحلال كفر ومن تركه على التحريم كان تركه فسقاً ليس بكفر، ومما هو إيمان لله عند هشام ما يكون تركه صغيراً ليس بفسق.

وقال عباد بن سليمان: الإيمان هو جميع ما أمر الله سبحانه به من الفرض وما رغب فيه من النفل، والإيمان على وجهين: إيمان بالله وهو ما كان تاركه أو تارك شيء منه كافراً كالملة والتوحيد، والإيمان لله إذا تركه تارك لم يكفر، ومن ذلك ما يكون تركه ضلالاً وفسقاً، ومنه ما يكون تركه صغيراً، وكل أفعال الجاهل بالله عنده كفر بالله.

وقال إبراهيم النظام: الإيمان اجتناب الكبائر، والكبائر ما جاء فيه الوعيد، وقد يجوز أن يكون فيما لم يجئ فيه وعيد كبير عند الله ويجوز ألاّ يكون فيه كبير، وإن لم يكن فيه كبير، فالإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله سبحانه، وإن كان فيما لم يجئ فيه الوعيد كبير فالتسمية له بالإيمان وبأنه مؤمن يلزم باجتناب ما فيه الوعيد عندنا فأما عند الله سبحانه فاجتناب كل كبير.

وقال آخرون: الإيمان اجتناب ما فيه الوعيد عندنا وعند الله وهو ما يلزم به الاسم وما سوى ذلك فصغير مغفور باجتناب الكبائر، وكان محمد بن عبدالوهاب الجبائي يزعم أن الإيمان لله هو جميع ما افترضه الله سبحانه على عباده، وأن النوافل ليست بإيمان، وأن كل خصلة من الخصال التي افترضها الله سبحانه، فهي بعض إيمان لله، وهي أيضاً إيمان بالله، وأن الفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة بما فعله من الإيمان وكان يزعم أن الأسماء على ضربين: منها أسماء اللغة، ومنها أسماء الدين، فأسماء اللغة المشتقة من الأفعال تتقضى مع تقضي الأفعال، وأسماء الدين يسمى بها الإنسان بعد تقضي فعله وفي حالة فعله، فالفاسق الملي مؤمن من أسماء اللغة يتقضى الاسم عنه مع تقضي فعله للإيمان، وليس يسمى بالإيمان من أسماء الدين، وكان يزعم أن في اليهودي

إيماناً نسميه به مؤمناً مسلماً من أسماء اللغة، وكانت المعتزلة بأسرها قبله إلا الأصم تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول: إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسميه منزلة بين منزلتين . . ."[1].

والمنقول عن أبي بكر الأصم قوله: "الإيمان جميع الطاعات، ومن عمل كبيراً ليس بكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله للكبير، لا كافر ولا منافق، مؤمن بتوحيده وما فعل من طاعته" ذكره الأشعري عنه[2].

وفي الجملة فالمعتزلة تبرئ الفاسق من سائر الإيمان وليس عندهم في الأعيان إلا كافر أو فاسق أو مؤمن، ومن كان في واحد فليس هو في الثاني، وقد أجمعوا على أن من أدخله الله النار خلده فيها[3].

وما قاله الجبائي فهو إضافة لغوية لا معنى له في مقام الديانة، فإن معلقه اللغة عنده كما تقدم، ونقل عن عباد من المعتزلة أنه يقال للفاسق: آمن ولا يقال مؤمن.

ومقالات المعتزلة يمكن أن تحصل على وجهين في مذهبهم، قال في شرح الأصول: ". . . الكلام في حقيقة الإيمان، وجملة ذلك على أن الإيمان عند أبي علي وأبي هاشم عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات وهو الصحيح من المذهب الذي اختاره قاضي القضاة"[4].

والمعتزلة لا تجعل الإيمان يزيد بفعل الطاعات وينقص بالكبائر والمعاصي، وما يتكلمون به من الزيادة هم وسائر الطوائف المخالفة للسلف ليس على هذا المعنى كما سيأتي بيانه[5]، وهذا القول في الإيمان الذي قالت به المعتزلة هو أحد قولي الشيعة الزيدية، فإن لهم قولين في الإيمان، فالمشهور عن جمهور متقدميهم أن الإيمان المعرفة

---

(١) المقالات للأشعري (١/٣٢٩ـ ٣٣٢).

(٢) المقالات (١/٣٣٢).

(٣) المقالات للأشعري (١/٣٣٤).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٧٠٧).

(٥) في المبحث الثاني من هذا الفصل.

والإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وفعل ما فيه الوعيد كفر نعمة، وعلى هذا القول طائفة من متأخريهم، بل جعله الأشعري قول جمهورهم، والقول الثاني على قول المعتزلة وهذا قول طائفة من متأخريهم[1].

الصنف الثاني من أهل المقالات المخالفة لقول أهل السنة والحديث، مقالات المرجئة، وهم طوائف يجمعهم إخراج العمل عن مسمى الإيمان، وكثير من طوائفهم يزيدون عليه، وفي مقالاتهم اختلاف، وليسوا على مقام واحد في هذا الباب، وأهل المقالات ذكروا للمرجئة جملة من الطوائف في مسمى الإيمان، أبلغهم الأشعري إلى ثنتي عشرة فرقة[2]، وأجملهم عبدالقاهر البغدادي[3]، والشهرستاني في الملل والنحل إلى ست طوائف[4]، ومما يعلم أن الإرجاء لفظ فيه اشتراك[5]، والمقصود في هذا المقام ما تقدم تعيينه.

قال أبو الحسن الأشعري في المقالات: "ذكر اختلاف المرجئة، اختلافهم في الإيمان: اختلف المرجئة في الإيمان ما هو وهم ثنتا عشرة فرقة.

فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان، وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان، وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده، وأن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح.

---

(١) المقالات (١/١٤٩).

(٢) المقالات (١/٢١٣).

(٣) الفرق بين الفرق (٢٠٢– ٢٠٧).

(٤) الملل والنحل (١/١٣٩– ١٤٦).

(٥) الفرق بين الفرق (٢٠٢)، الملل والنحل (١/١٣٩).

والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط، فلا إيمان بالله إلا المعرفة به، ولا كفر بالله إلا الجهل به، وأن قول القائل: "إن الله ثالث ثلاثة" ليس بكفر، ولكنه لا يظهر إلا من كافر وذلك أن الله سبحانه أكفر من قال ذلك، وأجمع المسلمون أنه لا يقوله إلا كافر، وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله، وأصحاب هذا القول لا يزعمون أن الإيمان بالله إيمان بالرسول، وأنه لا يؤمن بالله إذا جاء الرسول إلا من آمن بالرسول، ليس لأن ذلك يستحيل، ولكن لأن الرسول قال: ومن لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله، وزعموا أن الصلاة ليست بعبادة لله، وأنه لا عبادة إلا الإيمان به وهو معرفته والإيمان عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خصلة واحدة، وكذلك الكفر، والقائل بهذا القول أبو الحسين الصالحي.

والفرقة الثالثة منهم يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وهو ترك الاستكبار عليه والمحبة له فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن، وزعموا أن إبليس كان عارفاً بالله غير أنه كفر باستكباره على الله، وهذا قول قوم من أصحاب يونس السمري، وزعموا أن الإنسان وإن كان لا يكون مؤمناً إلا بجميع الخلال التي ذكرناها قد يكون كافراً بترك خلة منها، ولم يكن يونس يقول هذا.

والفرقة الرابعة منهم وهم أصحاب أبي شمر ويونس يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والخضوع له والمحبة له بالقلب والإقرار به أنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الأنبياء، وإن كانت قامت عليه حجة الأنبياء، فالإيمان الإقرار بهم والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الإيمان، ولا يسمون كل خصلة من هذه الخصال إيماناً ولا بعض إيمان حتى تجتمع هذه الخصال، فإذا اجتمعت سموها إيماناً لاجتماعها، وشبهوا ذلك بالبياض إذا كان في دابة لم يسموها بلقاء ولا بعض أبلق حتى يجتمع السواد والبياض . . . وجعلوا ترك الخصال كلها وترك خصلة منها كفراً ولم يجعلوا الإيمان متبعضاً ولا محتملاً للزيادة والنقصان.

وحكي عن أبي شمر أنه قال: لا أقول في الفاسق الملي فاسق مطلق، دون أن أقيد فأقول: فاسق في كذا. وحكى محمد بن شبيب وعباد بن سليمان عن أبي شمر أنه كان يقول: إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به وبما جاء من عنده ومعرفة العدل، يعني قوله في القدر ما كان من ذلك منصوصاً عليه أو مستخرجاً بالعقول مما فيه إثبات عدل الله ونفي التشبيه والتوحيد، وكل ذلك إيمان والعلم به إيمان والشاك فيه كافر، والشاك في الشاك كافر أبداً، والمعرفة لا يقولون إنها إيمان ما لم تضم الإقرار، وإذا وقعا كانا جميعاً إيماناً.

والفرقة الخامسة من المرجئة من أصحاب أبي ثوبان يزعمون أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسله، وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزاً في العقل ألا يفعله فليس ذلك من الإيمان.

والفرقة السادسة من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان، فمن جهل شيئاً من ذلك فقامت به عليه حجة أو عرفه و لم يقر به كفر، و لم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً كما حكينا عن أبي شمر، وزعموا أن الخصال التي هي إيمان إذا وقعت فكل خصلة منها طاعة، فإن فعلت خصلة منها و لم تفعل الأخرى لم تكن طاعة، كالمعرفة بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكن طاعة لأن الله عزّ وجل أمرنا بالإيمان جملة أمراً واحداً ومن لم يفعل ما أمر به لم يطع، وزعموا أن ترك كل خصلة من ذلك معصية، وأن الإنسان لا يكفر بترك خصلة واحدة، وأن الناس يتفاضلون في إيمانهم ويكون بعضهم أعلم بالله وأكثر تصديقاً له من بعض، وأن الإيمان يزيد وينقص[1]، وأن من كان مؤمناً لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بالكفر، وهذا قول الحسين بن محمد النجار وأصحابه.

والفرقة السابعة من المرجئة الغيلانية أصحاب غيلان، ويزعمون أن الإيمان المعرفة بالله الثانية، والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى ، وذلك أن المعرفة الأولى عنده اضطرار فلذلك لم يجعلها من الإيمان

---

(١) هكذا في المقالات للأشعري، وفي نقل ابن تيمية هذا النص من المقالات جاء على وجه (يزيد ولا ينقص) الفتاوى (٥٤٦/٧)، وهذا هو المناسب لمذهبه.

وذكر محمد بن شبيب عن الغيلانية أنهم يوافقون الشمرية في الخصلة من الإيمان أنه لا يقال لها إيمان إذا انفردت، ولا يقال لها بعض إيمان إذا انفردت، وأن الإيمان لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأنهم خالفوا في العلم فزعموا أن العلم بأن الأشياء محدثة مدبرة ضرورة، والعلم بأن محدثها ومدبرها ليس باثنين ولا أكثر من ذلك اكتساب، وجعلوا العلم بالنبي ﷺ وبما جاء من عند الله اكتساباً، وزعموا أنه من الإيمان إذا كان الذي جاء من عند الله منصوصاً بإجماع المسلمين ولم يجعلوا شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم من الشمرية، والجهمية والغيلانية والنجارية ينكرون أن يكون في الكفار إيمان وأن يقال: إن فيهم بعض إيمان إذا كان الإيمان لا يتبعض عندهم وذكر زرقان عن غيلان أن الإيمان هو الإقرار باللسان وهو التصديق، وأن المعرفة بالله فعل الله، وليست من الإيمان في قليل ولا كثير، واعتل بأن الإيمان في اللغة هو التصديق.

والفرقة الثامنة من المرجئة أصحاب محمد بن شبيب يزعمون أن الإيمان الإقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء والإقرار والمعرفة بأنبياء الله وبرسله وبجميع ما جاءت به من عند الله مما نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله ﷺ من الصلاة والصيام وأشباه ذلك مما لا اختلاف فيه بينهم ولا تنازع، وأما ما كان من الدين نحو اختلاف الناس في الأشياء فإن الراد للحق لا يكفر وذلك أنه إيمان واستخراج ليس برد على رسول الله ﷺ ما جاء به من عند الله لا يرد على المسلمين ما نقلوه عن نبيهم ﷺ ونصوا عليه . . .

والفرقة التاسعة من المرجئة أبو حنيفة وأصحابه، يزعمون أن الإيمان المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير . . . ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً، وزعم أن الإيمان لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه، فأما غسان وأكثر أصحاب أبي حنيفة فإنهم يحكون عن إسلامهم أن الإيمان هو الإقرار والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه، وترك الاستخفاف بحقه وأنه لا يزيد ولا ينقص.

والفرقة العاشرة من المرجئة من أصحاب أبي معاذ التومني يزعمون أن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لخصال إذا تركها التارك، أو ترك خصلة منها كان كافراً

فتلك الخصال التي يكفر بتركها أو بترك خصلة منها إيمان، ولا يقال للخصلة منها إيمان ولا بعض إيمان، وكل طاعة إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره فتلك الطاعة شريعة من شرائع الإيمان تاركها إن كانت فريضة يوصف بالفسق فيقال له: إنه فسق ولا يسمى بالفسق، ولا يقال فاسق وليس تخرج الكبائر من الإيمان إذا لم يكن كفر، وتارك الفرائض مثل الصلاة والصيام والحج على الجحود بها والرد لها والاستخفاف بها كافر بالله، وإنما كفر للاستخفاف والرد والجحود، وإن تركها غير مستحل لتركها متشاغلاً مسوفاً يقول: الساعة أصلي وإذا فرغت من لهوي ومن عملي فليس بكافر إذا كان عزمه أن يصلي يوماً من الأيام ووقتاً من الأوقات، ولكن نفسقه وكان أبو معاذ يزعم أن من قتل نبياً أو لطمه كفر، وليس من أجل اللطمة والقتل كفر ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض له، وكان يزعم أن الموصوف بالفسق من أصحاب الكبائر ليس بعدو لله عزّ وجل ولا وليّ له.

والفرقة الحادية عشرة من المرجئة أصحاب بشر المريسي، يقولون: إن الإيمان في اللغة هو التصديق، وما ليس بتصديق فليس بإيمان، ويزعم أن التصديق يكون بالقلب وباللسان جميعاً. . .

والفرقة الثانية عشرة من المرجئة: الكرامية أصحاب محمد بن كرام، يزعمون أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيماناً، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ كانوا مؤمنين على الحقيقة، وزعموا أن الكفر بالله هو الجحود والإنكار له باللسان . . . "[1].

وهذا الذي ذكره أبو الحسن الأشعري هو أجمع ما ذكره المصنفون في ذكر المقالات، وقد نقله عنه كثير من أهل الكلام والنظار ممن صنف في المقالات، ونقله عنه ابن تيمية في إبانة مقالات المرجئة[2]، وهذه الجمل التي ذكرها الأشعري في مقالات

(١) المقالات (١/٢١٣ـ ٢٢٣).

(٢) الفتاوى (٧/٥٤٣ـ ٥٤٨).

المرجئة ويقع كثير منها في نقل عبدالقاهر البغدادي[1] وأبي الفتح الشهرستاني صاحب الملل والنحل[2] وغيرهم، من محصلها أن جمهور المرجئة تدخل ما هو من أعمال القلوب في مسمى الإيمان و لم يخالف في ذلك إلا ما يحكى عن غاليتهم، قال الإمام ابن تيمية: "جماهير المرجئة على أن عمل القلب داخل في الإيمان كما نقله أهل المقالات عنهم منهم الأشعري . . . فهذه الأقوال التي ذكرها الأشعري عن المرجئة يتضمن أكثرها أنه لا بد في الإيمان من بعض أعمال القلوب عندهم وإنما نازع في ذلك فرقة يسيرة كجهم والصالحي"[3].

ومن الجمل الجامعة أن الإيمان عند طوائف المرجئة واحد من حيث هو، ومن أطلق منهم حرف الزيادة فله مورد مقصور كما يقع مثله في أحرف المعتزلة كما سيأتي ذكره[4]، ومن الجمل الجامعة أن سائر طوائف المرجئة تخرج الأعمال الظاهرة عن مسمى الإيمان، ومما يعلم أن طوائف المرجئة التي ذكرها الأشعري، في مقالاتها تباعد بين كثير من طوائفها، فمن فرق المرجئة المرجئة الغالية كجهم بن صفوان وأمثاله وهؤلاء مقالتهم مخالفة لصريح دين المسلمين، وممن يضاف للمرجئة طائفة من الفقهاء وهو المعروف عن حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهم من فقهاء الكوفة، فهذا القول قائلوه من أهل الديانة والعلم والإمامة وفيه مورد اشتباه، قال أبو عبيد القاسم ابن سلام في الإيمان: "اعلم رحمك الله أن أهل العلم والعناية بالدين افترقوا في هذا الأمر على فرقتين: فقالت إحداهما: الإيمان الإخلاص لله بالقلوب وشهادة الألسنة وعمل الجوارح، وقالت الفرقة الأخرى: بل الإيمان بالقلوب والألسنة فأما الأعمال فإنما هي تقوى وبر وليست من الإيمان، وإنا نظرنا في اختلاف الطائفتين فوجدنا الكتاب والسنة يصدقان الطائفة التي جعلت الإيمان بالنية والقول والعمل جميعاً وينفيان ما قالت الأخرى . . (ثم قال) قال أبو عبيد: قد ذكرنا ما كان من مفارقة القوم إيانا في أن

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٠٢ــ ٢٠٧).

(٢) الملل والنحل (١/١٣٩ــ ١٤٦).

(٣) الفتاوى (٧/٥٤٣، ٥٤٨).

(٤) في المبحث الثاني من هذا الفصل.

العمل من الإيمان على أنهم وإن كانوا لنا مفارقين، فإنهم ذهبوا إلى مذهب قد يقع الغلط في مثله، ثم حدثت فرقة ثالثة شذت عن الطائفتين جميعاً ليست من أهل العلم ولا الدين فقالوا: الإيمان معرفة بالقلوب بالله وحده، وإن لم يكن هناك قول ولا عمل وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الحنفية لمعارضة لكلام الله ورسوله ﷺ بالرد والتكذيب . . ."[1].

وفي الجملة فالمرجئة في الإيمان على أربع مقالات من حيث الجمع:

المقالة الأولى: من يجعل الإيمان معرفة القلب، ولا تدخل أعمال القلوب فيه، وهذا القول يحكى عن جهم بن صفوان الترمذي على ذكره الأشعري، وهو مذهب متعذر التحقيق ولا يمكن تعليق الإسلام به، فإنه يستلزم صحة إيمان كل من عرف حتى ممن كفر، ولهذا قال أبو محمد بن حزم: "اختلف الناس في ماهية الإيمان، فذهب قوم إلى أن الإيمان إنما هو معرفة الله تعالى بالقلب فقط، وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه وعبادته، فإذا عرف الله بقلبه فهو مسلم من أهل الجنة، وهذا قول أبي محرز الجهم بن صفوان وأبي الحسن الأشعري وأصحابهما . . "[2].

وهذا الذي ذكره ابن حزم فيه أخذ بلازم المذهب، ولازم المذهب ليس مذهباً يقال عند جماهير أهل الأصول والكلام والنظر، وأبو محمد ممن يتابع الجماهير في هذا ولم يخالف فيه إلا من شذ من المتكلمة، لكنه لا يحقق هذه الطريقة في كثير من نقله لمقالات الناس، والمقصود أن هذا المذهب المضاف إلى الجهم بن صفوان فيه تعذر وأخلق إبانة لحقيقة القول ما ذكره الإمام ابن تيمية قال: "قول الجهم بن صفوان ومن اتبعه، حيث ظنوا أن الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه لم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، وظنوا أنه قد يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله ويعادي أولياء الله ويوالي أعداء الله ويقتل الأنبياء ويهدم المساجد ويهين المصحف ويكرم الكفار غاية الكرامة ويهين المؤمنين غاية الإهانة، قالوا: وهذه كلها

---

(١) الإيمان لأبي عبيد ضمن مجموعة رسائل في الإيمان (٥٣، ٥٤، ٧٩).

(٢) الفصل (٣/٢٢٧).

معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار، لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به وبخلاف ما شهد به الشهود، فإذا أورد عليهم الكتاب والسنة والإجماع على أن الواحد من هؤلاء كافر في نفس الأمر معذب في الآخرة، قالوا: فهذا دليل على انتفاء التصديق والعلم من قلبه، فالكفر عندهم شيء واحد وهو الجهل، والإيمان شيء واحد وهو العلم، أو تكذيب القلب وتصديقه، فإنهم متنازعون هل تصديق القلب شيء غير العلم أو هو هو.

وهذا القول مع أنه أفسد قول قيل في الإيمان فقد ذهب إليه كثير من أهل الكلام المرجئة، وقد كفر السلف كوكيع بن الجراح وأحمد بن حنبل وأبي عبيد وغيرهم من يقول بهذا القول، وقالوا: إبليس كافر بنص القرآن وإنما كفر باستكباره وامتناعه عن السجود لآدم لا لكونه كذب خبراً، وكذلك فرعون وقومه، قال الله تعالى فيهم: ﴿**وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً**﴾[1] . . ." [2].

وفي الجملة فهذا القول الذي فيه قصر الإيمان على معرفة القلب وعلمه دون محبته وخضوعه وأمثال ذلك، قول يحكى عن غالية المرجئة وأخص من يضاف إليه جهم بن صفوان، وجماهيرُ المرجئة حتى من أطلق منهم أن الإيمان التصديق بالقلب على خلافه فإنهم يجعلون ما هو من أعمال القلوب داخلاً في الإيمان، فلا يكون الإيمان محض العلم ومن هنا يتحقق كفر جمهور الكفار.

المقالة الثانية: من يقول الإيمان تصديق القلب ثم يجعلون ما هو من أعمال القلوب داخلاً فيه، فيقولون: التصديق معرفة القلب ومحبته وترك الاستكبار، وهذا الذي نقله الأشعري عن كثير من طوائف المرجئة، بل هو قول جمهور متقدمي نظارهم، وهذا القول فيه شبه من القول المضاف إلى جهم بن صفوان، ولكنه يفارقه في أعمال القلوب، وهؤلاء لا يجعلون سائر أعمال القلوب داخلة في مسمى الإيمان، بل هذا

---

(١) سورة النمل: آية ١٤.

(٢) الفتاوى (١٨٨/٧ـ ١٨٩).

مورد مقصور في الجملة على ما تصح به المعرفة وتقع، وأبو الحسين الصالحي وأمثاله على هذا المذهب.

وأبو الحسن الأشعري في أشهر قوليه وهو الذي عليه جماهير أصحابه يقول: الإيمان تصديق القلب كما نص على ذلك في اللمع[1]، والموجز[2]، ونسبه إليه جماعة من المتكلمين والنظار من أصحابه وغيرهم كعبدالقاهر البغدادي من كبار الأشعرية[3] وأبي محمد ابن حزم[4]، والإمام ابن تيمية[5]، وهذا القول فيه شبه بقول جهم بن صفوان، ولهذا جعل ابن حزم مقالة جهم والأشعري في الإيمان واحدة كما تقدم[6] وإن كان ابن حزم لم يحقق هذا المقام، فإنه يبالغ في التسوية بين القولين، وإبانتهما بما هو من اللوازم وليس من أصل المقالة.

والإمام ابن تيمية يقول: "وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان . . . واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك"[7].

والمقصود أنه يترع إلى هذه المقالة وإلا فالأظهر في مذهب الأشعري المشهور عنه أنه على قول أبي الحسين الصالحي، وأبو الحسن فرّق في المقالات بين مقالة جهم والصالحي، فإنه يقول: "اختلف المرجئة في الإيمان ما هو وهم اثنتا عشرة فرقة: فالفرقة الأولى منهم يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسله وبجميع ما جاء من عند الله وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح فليس بإيمان. وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان، وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة

---

(١) اللمع للأشعري (١٥٤).

(٢) نقله ابن تيمية في الفتاوى عن الموجز (٥٠٩/٧).

(٣) أصول الدين (٢٤٨).

(٤) الفصل (٢٢٧/٣).

(٥) (٥٠٩/٧).

(٦) انظر الفصل (٢٢٧/٣).

(٧) الفتاوى (١٢٠/٧).

ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده . . . والفرقة الثانية من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط والكفر الجهل به فقط . . . وزعموا أن معرفة الله هي المحبة له وهي الخضوع لله . . ." [(١)].

فالأشعري ينسج على هذه الطريقة التي ذكرها الصالحي وأمثاله من المرجئة، وأما قول جهم المحكي عنه فهو مقارب من حيث الجملة أن الإيمان المعرفة، أو التصديق بالقلب لكنه مختلف من وجه آخر هو من أخص موارد التحقيق في الإيمان، وهؤلاء يجعلون المحبة والخضوع لازمة للعلم ويكون عدم الإيمان بعدم العلم، وهم لا يجعلون وقوعه بدون لازمه، ولهذا كان بين جهم بن صفوان والصالحي وأبي الحسن الأشعري اتفاق من جهة ما يقع به الكفر، قال الإمام ابن تيمية: "حذاق هؤلاء كجهم والصالحي وأبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر على أنه لا يزول عنه اسم الإيمان إلا بزوال العلم من قلبه"[(٢)]، والأشعري في إطلاقه تردد، قال أبو المعالي من أئمة أصحابه: "باب في ذكر الأسماء والأحكام، اعلم أن عرضنا في هذا الباب يستدعي تقديم ذكر حقيقة الإيمان، قال: وهذا مما تباينت فيه مذاهب الإسلاميين . . . وأما مذاهب أصحابنا، فصار أهل التحقيق من أصحاب الحديث والنظار منهم إلى أن الإيمان هو التصديق، وبه قال شيخنا أبو الحسن رحمة الله عليه، واختلف رأيه في معنى التصديق وقال مرة: المعرفة بوجوده وقدمه وإلهيته، وقال مرة: التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح أن يوجب بدونها وهذا مقتضاه . ." [(٣)].

وهذا التردد في مذهب الأشعري مشهور في كلامه وكلام أصحابه وغيرهم فإن الأشعري يظهر في بعض الموارد قول أهل الحديث أنه قول وعمل، ولهذا لما ذكر في المقالات مقالات المرجئة ما انتحل واحداً منها، ولما ذكر جملة قول أهل السنة والحديث قال: "ويقرون بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص . . . ثم قال: وبكل ما ذكرناه

(١) المقالات (١/٢١٣ــ ٢١٤).

(٢) الفتاوى (٧/١٤٥).

(٣) عن الفتاوى لابن تيمية (٧/١٤٥).

نقول وإليه نذهب . . ."[١]، وكتاب المقالات كأنه من آخر كتب الأشعري بما فيه من تعيين المقالات وما يقدمه من المقالات وينتحله، خلاف ما يقع له في اللمع والموجز وإن كان ما ذكره فيهما هو المقدم عند جمهور أصحابه على ما اختاره في المقالات والإبانة.

والمقصود أن هذا القول المعروف عن أهل الحديث نص الأشعري على أخذه به وقد نسبه إليه طائفة من أصحابه وغيرهم كالبغدادي[٢]، وهو اختيار طائفة من أصحابه كما ذكره أبو القاسم الأنصاري في شرح الإرشاد[٣]، وابن تيمية أضافه إلى طائفة من متقدمي أصحابه[٤]، ومع ذلك فأهل هذا القول من المتكلمة فيهم من يظهر قول السلف هذا ويتأوله[٥].

وفي الجملة فأبو الحسن صرح في الموجز أنه يختار قول الصالحي، قال الإمام ابن تيمية بعد أن نقل عن الأشعري مقالة الصالحي في المقالات: "وقد ذكر الأشعري في كتابه الموجز قول الصالحي هذا وغيره، ثم قال: والذي أختاره في الأسماء قول الصالحي وفي الخصوص والعموم إني لا أقطع بظاهر الخبر على العموم، ولا على الخصوص إذا كان يحتمل في اللغة أن يكون خاصاً ويحتمل أن يكون عاماً، وأقف على ذلك ولا أقطع على عموم ولا على خصوص إلا بتوقيف أو إجماع"[٦].

وهذا حقيقته أن الأشعري يجعل ما هو من أعمال القلوب من الإيمان فإنه نصر قول الصالحي، وقول الصالحي عنده في المقالات أن الإيمان معرفة القلب وأن معرفة القلب هي المحبة والخضوع لله، وسواء صح ما ذكره الأشعري عن الصالحي أو أن الصالحي كجهم بن صفوان يجعل الإيمان معرفة القلب، وأن المحبة والخضوع ليست من المعرفة والإيمان مما محصله أن أعمال القلوب ليس فيها ما هو من الإيمان، فإنه يحقق

---

(١) المقالات (١/٣٤٥ــ ٣٥٠).

(٢) أصول الدين (٢٤٩).

(٣) نقلاً عن الفتاوى لابن تيمية (١٤٤/٧).

(٤) الفتاوى (٥٠٩/٧).

(٥) النبوات لابن تيمية (٢٢٥).

(٦) الفتاوى (٥٤٤/٧).

مذهب الأشعري نفسه أن من أعمال القلوب ما هو من الإيمان سواء قيل إنه مع المعرفة أو هو منها.

وموجب هذا أن الإمام ابن تيمية مع وقوعه على تفريق الأشعري بين مقالة جهم والصالحي، يقول بعد نقله مقالات الأشعري في طوائف المرجئة: "فهذه الأقوال التي ذكرها الأشعري عن المرجئة يتضمن أكثرها أنه لا بد في الإيمان من بعض أعمال القلوب عندهم، وإنما نازع في ذلك فرق يسيرة كجهم والصالحي"[1]، وهذا مشكل فإن الأشعري صرح بأن الجهم يحكى عنه أن الإيمان المعرفة، والمحبة والخضوع ليست منه، والصالحي يقول: الإيمان المعرفة ويفسرها بالمحبة والخضوع، وهذه من مقامات أعمال القلوب فعليه يكون الصالحي يدخل بعض أعمال القلوب في الإيمان سواء جعله مع المعرفة أو هو بعضها أو لازم لها، والإمام ابن تيمية تحصل له بنقل الأشعري أن أكثر المرجئة تدخل بعض أعمال القلوب في الإيمان مع أنهم يطلقون من جنس إطلاق أبي الحسين الصالحي، ثم يفسرون الإطلاق بما ليس هو من مورده، بل هو من مقتضاه ولازمه.

والمتحقق في مذهب جهم والصالحي أن الكفر هو الجهل وعدم المعرفة ولا يقع الكفر مع المعرفة، وهذا لا يقتضي اتحاد قولهما في ماهية المعرفة، وفي الجملة فهذا حرف مشكل في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية إلا أن يكون مقصوده: أن الصالحي لم يعين ما هو من أعمال القلوب بغيرها، لكن مثل هذا نزاع لفظي، وقد احتمل شيخ الإسلام كلاماً كثيراً من طوائف المرجئة بما أضافه إليهم على هذا النسج.

ومحصل المقام أن الأشعري في أشهر قوليه يقول: الإيمان تصديق القلب، وهذا الذي عليه جمهور أصحابه، وقد نسبه لجمهور الأشعرية غير واحد منهم كالإيجي في المواقف[2]، والبيجوري في شرح الجوهرة[3]، وغيرهما ونص عليه ابن تيمية[4]، وهو

---

(١) الفتاوى (٧/٥٤٨).

(٢) المواقف (٣٨٤).

(٣) شرح الجوهرة (٤٢).

(٤) الفتاوى (٧/١٩٥).

الذي نصره أئمة الأشعرية في كتبهم التي صنفوها في أصول الدين كالقاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني في التمهيد[1]، وأبي المعالي في الإرشاد[2]، والبغدادي في أصول الدين[3]، والأيجي في المواقف[4]، ونصره المكلاتي في لباب العقول[5]، وأمثالهم من كبلو أعيانهم، وكذلك اللقاني في جوهرته[6]، والبيجوري في شرحه[7]، وغيرهم.

كما نسبه إلى الأشعرية القاضي عبدالجبار من المعتزلة[8]، وأبو محمد ابن حزم في الفصل[9]، وأبو يعلى من أصحاب أحمد[10] وغيرهم، وقد ذكر غير واحد من الأشعرية أن المراد بالتصديق: التصديق فيما جاء به الرسول ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا، وممن نص عليه أبو المعالي صاحب الإرشاد[11]، والأيجي في المواقف[12]، والبيجوري[13] وغيرهم.

وهذا القول الذي عليه الأشعري في أشهر قوليه وجمهور أصحابه هو من مقالات المرجئة المغلظة عند السلف على تردد في بعض تفاصيله، وهو من جنس مقالة جهم والصالحي وأمثالهما من غلاة المرجئة، والأشعري وإن كان رام نصرة قول أهل السنة والحديث إلا أنه عظم هذا القول في كثير من كتبه، وهو المعتبر في مذهبه عند

---

(١) التمهيد (٣٨٨).

(٢) الإرشاد (٣٣٣ـ ٣٣٥).

(٣) أصول الدين (٢٤٧ـ ٢٤٨).

(٤) المواقف (٣٨٤).

(٥) لباب العقول (٣٨٧ـ ٣٨٩).

(٦) الجوهرة مع شرحها (٤٢).

(٧) شرح الجوهرة (٤٢ـ ٤٣).

(٨) شرح الأصول الخمسة (٧٠٩).

(٩) الفصل (٣/٢٢٧).

(١٠) الإيمان لأبي يعلى (١٥٨ـ ١٥٩).

(١١) الإرشاد (٣٣٤).

(١٢) المواقف (٣٨٤).

(١٣) شرح الجوهرة (٤٣).

جمهور أصحابه وغيرهم، ولما كان الأشعري يعظم قول أهل السنة والحديث انتصر في مسألة الاستثناء في الإيمان للمأثور عن السلف، وتبعه على ذلك جمهور أصحابه والإيمان المطلق عنده: ما يوافي العبد به ربه، وعن هذا صار يقع له القول بالاستثناء في الإيمان[1]، ولما صار الأشعري ينصر ما يعرفه عن السلف في الاستثناء تعارض مع ما يختاره من مقالات المرجئة في مسمى الإيمان، فصار يحصل الاستثناء بهذا الوجه، الذي ليس هو من تحصيل السلف لهذا المقام، بل تحصيلهم وقع بما خالفوا به المرجئة وسائر الطوائف أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص.

قال الإمام ابن تيمية: "وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان مع أنه نصر المشهور عن أهل السنة من أنه يستثنى في الإيمان فيقول: أنا مؤمن إن شاء الله، لأنه نصر مذهب أهل السنة في أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ولا يخلدون في النار، وتقبل فيهم الشفاعة ونحو ذلك، وهو دائماً ينصر في المسائل التي فيها النزاع بين أهل الحديث وغيرهم قول أهل الحديث، لكنه لم يكن خبيراً بمآخذهم فينصره على ما يراه هو من الأصول التي تلقاها عن غيرهم فيقع في ذلك من التناقض ما ينكره هؤلاء وهؤلاء، كما فعل في مسألة الإيمان، ونصر فيها قول جهم مع نصره الاستثناء، ولهذا خالفه كثير من أصحابه في الاستثناء . . . واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك، ومن لم يقف إلا على كتب الكلام ولم يعرف ما قاله السلف وأئمة السنة في هذا الباب، فيظن أن ما ذكروه هو قول أهل السنة، وهو قول لم يقلد أحد من أئمة السنة بل قد كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن، وهو عندهم شر من قول المرجئة . . ."[2].

وكثير من أصحاب أبي الحسن يعرفون مخالفة مقالاتهم لمذهب السلف وأهل الحديث، قال الإيجي في المواقف: "وهو عندنا . . . التصديق . . . وقال السلف

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/١٢٠، ١٤٣)، النبوات (٢٢٥).

(٢) الفتاوى (٧/١٢٠).

وأصحاب الأثر: إنه مجموع الثلاثة فهو تصديق بالجنان، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. . ." [1]، ومثل هذا المقام اضطرب فيه قول طائفة من الأشعرية، فإن قول أهل الحديث مشهور في هذا الباب وجمهور هؤلاء يعرفونه مجملاً، فصار حذاق هؤلاء إلى إقراره وتأويله، وطائفة منهم يصرحون بتركه، ومثل هذا خلاف طريقة حذاقهم وعبدالقاهر البغدادي في أصول الدين نسب ذلك (أنه قول وعمل) إلى جمهور أهل الحديث[2]، وكذا المكلاتي في لباب العقول، حيث نص على قول السلف ووصفه بأنه مذهب أهل الحديث[3].

والمقصود أن استفاضة مخالفة قول الأشعرية لمقالة السلف وأهل الحديث أمر شائع في الطوائف من أهل السنة والحديث والأشعرية والمعتزلة وغيرهم، وهذا المقام من صريح ما أعرض كثير من كبار الأشعرية فيه عن مذهب السلف، وأعرضوا عنه إلى أقوال يعلم بالتواتر إنكار السلف لها وذمهم لمنتحليها، فإن الغالب على أئمة الأشعرية أنهم لا يذكرون قول السلف في موارد النزاع في أصول الدين، أو يذكرونه على غير وجه الصواب بما هو من جنس مقالتهم أو لا يعارضها، فيمكن عند أرباب هذا النظر هذا وهذا لما عرفوا عن إمامهم أبي الحسن من تعظيم مذهب أهل الحديث وتصويبه له في الجمل الكبار وذمه للبدع التي خالفت السلف.

والأشعري مع هذا وقع من جنس ما وقع فيه كثير من أصحابه فهو لا يعرف قول السلف في كثير من الموارد، ويقع له غلط عليهم فيما يذكره من المقالات المضافة إلى السلف عنده، وهو ليس من مقالاتهم في نفس الأمر، مما يقع له به دفع ما تضيفه المعتزلة وأمثالها إلى السلف والأئمة كالقول بالجسم وأمثال ذلك، ويقع له إطلاق قول السلف وتأويله بما يناسبه من المقالات، وليس له معاندة محفوظة لما هو من مقالات السلف التي يعرفها، وإن كان يخالفها بالتأويل، أو لا يعرفها، أو يقولها على غير وجهها ويتركها

(١) المواقف (٣٨٤ــ ٣٨٩).

(٢) أصول الدين (٢٤٩).

(٣) لباب العقول (٣٨٧ــ ٣٨٩).

فهذا مقام آخر، والأشعري في تقرير الألفاظ في موارد النزاع يقع له تحقيق ومقام فاضل يقارب فيه أهل الحديث، لكنه في المعاني ينزع في الجملة إلى أصوله الكلامية التي عرفها فوق معرفته للسنة والأثر ومقالات السلف.

وطائفة من حذاق أصحاب أبي الحسن الأشعري عرفوا حقيقة مذهبه المشهور عنه في الإيمان، وأنه من مقالات المرجئة المغلظة فصاروا يذهبون إلى المعروف في مذهب السلف الذي حكاه عنهم الأشعري وغيره[1]، ومن الأشعرية من اتخذ في الإيمان قولاً مقارباً لقول مرجئة الفقهاء وهو دون ما في مقالة أبي الحسن المشهورة عنه، وهو أقرب مقالات المرجئة إلى المعروف في مذهب أهل السنة والحديث[2].

المقالة الثالثة: مقالة محمد بن كرام السجستاني وأصحابه حيث زعموا: أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وهذا هو الذي حكاه عنهم أهل المقالات ومن يذكر أقوال الناس في هذا المقام كأبي الحسن الأشعري في المقالات[3]، وعبدالقاهر البغدادي في الفرق بين الفرق[4]، وأبي الفتح الشهرستاني في الملل والنحل[5]، وأبي محمد بن حزم في الفصل[6] وابن تيمية[7]، والقاضي عبدالجبار من المعتزلة[8]، والأيجي في المواقف[9] والتفتازاني في شرح المقاصد[10]، وأبي يعلى الحنبلي[11] وغيرهم.

وهذه الجملة معروفة عند أرباب المقالات ومن يذكر مذاهب الناس في الإيمان عن الكرامية، ثم يختلف هؤلاء في حقيقة قول محمد بن كرام، فأبو محمد ابن حزم

---

(١) الفتاوى (٧/١٤٣ــ ١٤٤، ٥٠٩).

(٢) انظر شرح الجوهرة للبيجوري (٤٦).

(٣) المقالات (١/٢٢٣).

(٤) الفرق بين الفرق (٢٢٣).

(٥) الملل والنحل (١/١١٣).

(٦) الفصل (٣/٢٢٧).

(٧) الفتاوى (٧/١٤١، ١٨٨، ١٨٩).

(٨) شرح الأصول الخمسة (٧٠٨).

(٩) المواقف (٣٨٤).

(١٠) شرح المقاصد (٥/١٧٧).

(١١) الإيمان لأبي يعلى (١٦١).

وعبدالقاهر البغدادي يزيدان في ذكر مقالة محمد بن كرام وأصحابه بما ليس هو من مذهبه عند التحقيق، قال ابن حزم: "وذهب قوم إلى أن الإيمان هو الإقرار باللسان وإن اعتقد الكفر بقلبه، فإذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة، وهذا قول محمد بن كرام السجستاني وأصحابه"[1]، وقال عبدالقاهر البغدادي: "ثم إن الكرامية خاضوا في باب الإيمان فزعموا أنه إقرار فرد على الابتداء، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتد إذا أقر به بعد ردته، وزعموا أيضاً أنه هو الإقرار السابق في الذر الأول في طلب النبي عليه السلام، وهو قولهم: بلى، وزعموا أيضاً أن ذلك القول باق أبداً لا يزول إلا بالردة، وزعموا أيضاً أن المقر بالشهادتين مؤمن حقاً، وإن اعتقد الكفر بالرسالة وزعموا أيضاً أن المنافقين الذين أنزل الله تعالى في تكفيرهم آيات كثيرة كانوا مؤمنين حقاً وأن إيمانهم كان كإيمان الأنبياء والملائكة"[2].

وفي هذه الأحرف التي قالها أبو محمد ابن حزم، وعبدالقاهر البغدادي ما ليس هو من مذهب محمد بن كرام، ومثل هذا يستعمل على طريقة اللوازم وهي طريقة ليست محققة، وأبو محمد ابن حزم يأخذ الناس بلوازم أقوالهم في كثير من الموارد فيجعل اللازم مذهباً لما انتحله من الطريقة الظاهرية، مع ما له من سعة الفقه والنظر، وإبطاله نقل اللازم مذهباً في تقريره لأصول النظر، وعبدالقاهر البغدادي في كتبه زيادة كثيرة في حكاية مذاهب المخالفين وهذا يقع في جمهور كتب المتكلمة وأصناف المخالفين لأهل السنة والحديث من المعتزلة والأشعرية والماتريدية فيما صنفوه في المقالات والاختلاف أو فيما يحكونه في كتب أصول الدين عندهم ويقع فوق ذلك في مصنفات الشيعة والمتفلسفة ومنحرفة الصوفية فيما يحكونه من مذهب أهل السنة والحديث على الألقاب التي يستعملونها لهم، ويقع من ذلك فيما يحكونه من مقالات مخالفيهم من الطوائف، وقد ذكر متأخرو المعتزلة من الشناعات على الأشعرية ما ليس هو من مقالاتهم المعروفة، ويقع في كلام بعض الأشعرية من الشناعات المضافة للمعتزلة ما ليس هو من مقالاتهم المعروفة، وفي الجملة فهذا شائع في هذه الكتب والمصنفات، وإن كان

---

(١) الفصل (٢٢٧/٣).

(٢) الفرق بين الفرق (٢٢٣)، وانظر أصول الدين له (٢٥٠).

بعض ما يكون من الزيادة في بعض المقالات يكون قولاً لنوع من أهل هذه الطائفة ولا يكون قول جمهورهم والمعروف عنهم، ومنه ما لا يكون لهم أصلاً، وهذا مورد له بسط تقدم شيء منه.

والمقصود أن ما ذكره عبدالقاهر البغدادي وأبو محمد ابن حزم فيه غلط على محمد ابن كرام وأصحابه والمحقق من قوله: أن الإيمان هو الإقرار باللسان، وذكر الأشعري وغيره عنه: أن المنافق مؤمن[1]، لكنهم يقولون: إن هذا الإيمان لا ينفعه في الآخرة والمنافق عندهم ليس من أهل الجنة.

قال الإمام ابن تيمية: "فالمؤمن المستحق للجنة لا بد أن يكون مؤمناً في الباطن باتفاق جميع أهل القبلة حتى الكرامية الذين يسمون المنافق مؤمناً ويقولون: الإيمان هو الكلمة يقولون: إنه لا ينفع في الآخرة إلا الإيمان الباطن، وقد حكى بعضهم عنهم أنهم يجعلون المنافقين من أهل الجنة وهو غلط عليهم، وإنما نازعوا في الاسم لا في الحكم بسبب شبهة المرجئة في أن الإيمان لا يتبعض ولا يتفاضل"[2].

ولشيخ الإسلام موازنة في الحكم بين قول هؤلاء وجهم والصالحي وأمثالهما قال: "والمقصود هنا أن عامة فرق الأمة تدخل ما هو من أعمال القلوب حتى عامة فرق المرجئة تقول بذلك، وأما المعتزلة والخوارج وأهل السنة وأصحاب الحديث فقولهم في ذلك معروف وإنما نازع في ذلك من اتبع جهم بن صفوان من المرجئة، وهذا القول شاذ، كما أن قول الكرامية الذين يقولون هو مجرد قول اللسان شاذ أيضاً، وهذا أيضاً مما ينبغي الاعتناء به، فإن كثيراً ممن تكلم في مسألة الإيمان هل تدخل فيه الأعمال؟ وهل هو قول وعمل؟ يظن أن النزاع إنما هو في أعمال الجوارح، وأن المراد بالقول قول اللسان، وهذا غلط بل القول المجرد عن اعتقاد الإيمان ليس إيماناً باتفاق المسلمين، فليس مجرد التصديق بالباطن هو الإيمان عند عامة المسلمين إلا من شذ من أتباع جهم والصالحي وفي قولهم من السفسطة العقلية والمخالفة في الأحكام الدينية أعظم مما في

(١) المقالات للأشعري (١/٢٢٣)، الفتاوى لابن تيمية (٧/٢١٦).

(٢) الفتاوى (٧/٢١٥ـ ٢١٦)، وانظر (٧/١٤١).

قول ابن كرام، إلا من شذ من أتباع ابن كرام، وكذلك تصديق القلب الذي ليس معه حب لله ولا تعظيم، بل فيه بغض وعداوة لله ورسله ليس بإيمان باتفاق المسلمين، وقول ابن كرام فيه مخالفة في الاسم دون الحكم، فإنه وإن سمى المنافقين مؤمنين يقول: إنهم مخلدون في النار فيخالف الجماعة في الاسم دون الحكم، وأتباع جهم يخالفون في الاسم والحكم جميعاً"[1].

المقالة الرابعة: مقالة من يقول: الإيمان تصديق القلب، وقول اللسان والأعمال الظاهرة ليست من الإيمان، بل هي شرائع الإيمان أو ثمرة الإيمان ولا تسمى به بل تسمى براً وتقوى وطاعة وقربة.

وهذا قول جماعة من أهل الفقه والعبادة من الكوفيين ممن عرفوا بالسنة والجماعة، لكنهم خالفوا سلفهم وأحدثوا هذه المقالة، وصارت هذه المقالة التي قالوها يضافون بها للمرجئة في كتب المقالات، وصار من الناس من يقول: هذا قول مرجئة الفقهاء[2].

وأول من أظهر هذه المقالة من الفقهاء إمام له علم وفضل وديانة وكان من كبار فقهاء الكوفة ممن أخذ عن إبراهيم النخعي وأمثاله، وهو حماد بن أبي سليمان وهو في عامة أمره على طريقة السلف، لكنه تقحم بهذه المقالة وخالف سلفه، ولم يكن هذا القول قول جمهور فقهاء الكوفة، بل سائر أئمة الكوفة وفقهائها قبله كانوا يجعلون الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، ويقولون: الإيمان قول وعمل، وكذلك كثير من أئمة الكوفة بعده على قول السلف المعروف، ومن يجعل هذا قول فقهاء الكوفة أو مذهباً لعامة الكوفيين فقد غلط، وقد ذكر أبو عبيد[3]، وأحمد بن حنبل[4]، ومحمد بن

(١) الفتاوى (٧/٥٥٠).

(٢) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧)، الفتاوى لابن تيمية (٧/١٩٤، ١٩٥، ٣٩٤).

(٣) رواه عنه ابن بطة في الإبانة (٢/٨١٤ـ ٨٢٦)، وتقدم نقلاً مفصلاً.

(٤) كتاب الإيمان للإمام أحمد، مخطوط لوحة (٩٤ـ ١٠٠).

إسماعيل البخاري[1]، وغيرهم من الكبار عن أعيان أئمة الكوفة قبل حماد بن أبي سليمان وبعده ممن يقول: الإيمان قول وعمل.

قال الإمام ابن تيمية: "وأنكر حماد بن أبي سليمان ومن اتبعه تفاضل الإيمان ودخول الأعمال فيه والاستثناء فيه وهؤلاء من مرجئة الفقهاء، وأما إبراهيم النخعي إمام أهل الكوفة شيخ حماد بن أبي سليمان وأمثاله ومن قبله من أصحاب ابن مسعود كعلقمة والأسود فكانوا من أشد الناس مخالفة للمرجئة، وكانوا يستثنون في الإيمان لكن حماد بن أبي سليمان خالف سلفه واتبعه من اتبعه ودخل في هذا طوائف من أهل الكوفة ومن بعدهم"[2].

وقد اشتهر هذا القول بتقلد أبي حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه له، وإضافته إلى أبي حنيفة مشهورة في كتب المقالات، كالمقالات لأبي الحسن الأشعري[3]، والفصل لأبي محمد بن حزم[4]، وأضافه إليه طائفة من أهل العلم من الحنفية كابن أبي العز[5] وغيرهم كأبي عمر ابن عبدالبر من أصحاب مالك[6]، وجماعة من أهل الكلام[7]، وهو ظاهر طريقة الإمام ابن تيمية فإنه وإن كان في أكثر الموارد لا يخصه بالذكر، بل يذكره قولاً لحماد بن أبي سليمان وطائفة من الفقهاء، لكنه في بعض الموارد من كلامه يذكره إليه ومن ذلك قوله: "وابن كلاب والحسين بن فضل البجلي ونحوهما يقولون: هو التصديق والقول جميعاً موافقة لمن قال من فقهاء الكوفيين كحماد بن أبي سليمان ومن اتبعه مثل أبي حنيفة وغيره"[8].

---

(١) رواه اللالكائي في اعتقاد البخاري، شرح أصول السنة (٢/١٧٢ـ ١٧٤).

(٢) الفتاوى (٧/٥٠٧).

(٣) المقالات للأشعري (١/٢١٩).

(٤) الفصل (٣/٢٢٧).

(٥) شرح الطحاوية (٢/٤٦٠).

(٦) التمهيد (٩/٢٣٨ـ ٢٤٣).

(٧) كالسمرقندي في الصحائف الإلهية (٤٥٠)، والبيجوري في شرح الجوهرة (٤٦).

(٨) الفتاوى (٧/١١٩).

وفي الوصية المنسوبة إلى أبي حنيفة: "الإيمان إقرار باللسان وتصديق بالجنـــان"[1] وهي رسالة مضافة إلى أبي حنيفة شرحها بعض فقهاء الحنفية والأظهر أنها لا تصح عنه.

وبعض أهل الكلام يشير في عبارته إلى تردد في صحته عنه فيقولون: ويروى عـــن أبي حنيفة كما يذكر مثل هذا البغدادي في أصول الدين[2]، مع أنه واســـع في الجـــزم بالمقالات حتى جزم بمقالات لكثير من الأعيان ليست كما قال، وكذا الأيجي صـــاحب المواقف وهو من ملخصة الأشعرية[3].

والأظهر أنه هو مقالة أبي حنيفة لشهرة هذا بين أهل العلم وأرباب المقالات مـــن أصحاب الأئمة والمتكلمين، ومن يتردد فيه فليس معه ما يدفع إثباته.

وأصحاب هذه المقالة من مرجئة الفقهاء يقولون: الإيمان لا يزيد ولا ينقـــص[4] ومقالة مرجئة الفقهاء هذه تقلدها طائفة من فضلاء المتكلمين، وهو قول عبـــدالله بـــن سعيد بن كلاب مقدم الصفاتية والحسين بن فضل البجلي وأمثالهمـــا، وطائفـــة مـــن متقدمي الصفاتية كانوا على قول السلف كأبي العباس القلانسي وأبي علي الثقفـــي وأبي بكر بن مجاهد صاحب أبي الحسن الأشعري[5].

وبهذا يعلم أن القول المشهور في مذهب أبي الحسن الأشعري وهو الذي ذكـــره في اللمع والموجز وانتصر له جمهور أصحابه كالقاضي أبي بكر وأمثالـــه وأبي المعـــالي وذويه وعامة متأخريهم أنه التصديق بالقلب مفارق لقول الســـلف، وأئمـــة متكلمـــة الصفاتية كابن كلاب وأمثاله، وفضلاء المرجئة كحماد بن أبي ســـليمان وأبي حنيفـــة وأمثالهم، وهو مقارب لقول جهم، وأخص ما يقع عليه قـــول أبي الحســـن الصـــالحي للفرق الذي تقدم في مقالة هؤلاء وهؤلاء، وأبو الحسن الأشعري ليس موافقا للجـــهم

---

(١) الجوهرة المنيفة في شرح وصية أبي حنيفة (٧٥).

(٢) أصول الدين (٢٤٩).

(٣) المواقف (٣٨٤)، وانظر الملل والنحل (١/١٤١).

(٤) المقالات للأشعري (١/٢٢١)، الملل والنحل (١/١٤١)، الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧)، الفتـــاوى لابـــن تيمية (٧/٥٠٧).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/١١٩).

وأمثاله موافقة محضة، فإن المعروف عنه أنه يقول بالاستثناء في الإيمان وعليه طائفة من أصحابه وهذا مما وافقوا فيه السلف في الجملة، لكن مأخذ هؤلاء في الاستثناء ليس هو المعروف عن السلف، بل ما ذكره عبدالله بن سعيد بن كلاب في الموافاة، وقد ذكره الأشعري عنه في المقالات[1].

وأيضا فإن أبا الحسن الأشعري وأصحابه يفرقون بين معرفة القلب وبين تصديق القلب موافقة لفضلاء المتكلمة الصفاتية كابن كلاب وأبي العباس القلانسي وأمثالهم وهذا من الموافقات الفاضلة، وهذا التفريق ذكره الإمام أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة في الرد على المرجئة وهؤلاء يقولون: تصديق القلب قوله، وقوله ليس هو العلم بل نوع آخر، والإمام أحمد بن حنبل يقول في رده على المرجئة: هل يحتاج أن يكون مصدقا بما عرف[2]؟ وأحمد وأمثاله من أئمة السنة يبطلون بهذا مقالة سائر أصناف المرجئة من هؤلاء وغيرهم.

وابن كلاب وأمثاله والأشعري وأصحابه في هذا التفريق يدخل عليهم فساد أصلهم الذي وافقوا فيه أئمة المرجئة، فمقالة هؤلاء يعلم فسادها بهذا التفريق، فإنه يوجب سقوط الأصل الذي هو مبنى هؤلاء، ومن لا يفرق بين المعرفة والتصديق ويجعل الإيمان العلم، فهذا ليس من مقالات المسلمين، فإن المسلمين مجمعون على أن الإيمان الذي يتقبله الله من عباده لا بد فيه من الخضوع وليس محض العلم الذي يقارنه استكبار وإعراض كما هو كفر كثير من أصناف الكفار من الكتابيين المنحرفة عن كتابها وعبدة الأوثان وغيرهم.

وفي الجملة فمقالات المرجئة فيها اضطراب واختلاف شديد ومن أصناف المرجئة من يكون قوله في الإيمان مركباً من مقالة المرجئة المغلظة وله موافقة لأهل السنة والحديث في بعض الموارد، ولهذا تقلد الإرجاء قوم من غالية المتكلمين الذين لم يعرفوا بإمامة وحمد في الأمة لا عند أهل السنة ولا غيرهم كجهم بن صفوان وأمثاله ممن ذمه

---

(١) المقالات (١/٢٤٩ــ ٢٥٠)، وانظر الفتاوى لابن تيمية (٧/١٤٣).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٩٥ــ ٣٩٦).

عامة طوائف المسلمين من أهل السنة والحديث والمعتزلة وأصناف الطوائف الكلامية كالكلابية والأشعرية وغيرهم، ووقع فيما هو من الإرجاء قوم من الصالحين والعباد ومن له إمامة وديانة معروفة في الأمة، ومن ينتحل السنة والجماعة، ويعظم مذهب السلف، بخلاف مقالة الخوارج والمعتزلة في الإيمان فإنها لم تدخل على من عرف بالسنة والإمامة، وإنما انتحلها قوم من الشيعة من الزيدية وغيرهم.

وفي الجملة فمقالة حماد بن أبي سليمان وأمثاله في الإيمان هي أقرب المقالات إلى قول أهل الحديث المعروف في مذهب أهل السنة، وحماد بن أبي سليمان وأمثاله من فقهاء الكوفة المعروفين بالسنة يقولون: إن أصحاب الذنوب داخلون تحت الذم والوعيد، والإيمان بدون العمل المفروض أو مع فعل المحرمات يستحق صاحبه الذم والعقاب ويقولون: إن من أهل الكبائر من يدخل النار، فهم في باب الأحكام موافقون لجماهير أهل السنة وجماعة السلف وأهل الحديث ولهذه الموافقة صار من الناس من يقول: إن النزاع بين هؤلاء والجمهور نزاع لفظي.

والتحقيق أن إطلاق هذا القول فيه نظر، فإن هذه الإضافة في موارد النزاع استعملها من تكلم في أصول الفقه وموارد النظر فيما يقع من الخلاف الذي لا ثمرة له ومن هنا قيل: لفظي، إلا أنه يقع في الألفاظ المحضة التي لا توجب حكماً يقع به امتياز، وهذا ليس متحققاً في مقالة مرجئة الفقهاء، فإنهم ينفون تفاضل الإيمان، ودخول الأعمال فيه، والاستثناء فيه وأمثال ذلك[1] من المقالات والأحكام المخالفة لإجماع السلف وأهل السنة قبل حماد وأمثاله، والقول بتفاضل الإيمان ودخول الأعمال فيه إجماع معروف للسلف قبلهم كما تقدم، وكذا القول في الاستثناء، فإنه وإن لم يكن من أصول السلف، لكن هؤلاء ينفون على مبنى أن الإيمان واحد، ومثل هذا ليس هو مأخذ أحد من السلف قبلهم، وإنما تحصل عندهم بما قالوه في نفي تفاضل الإيمان.

والمقصود أن هذا الحرف "الخلاف اللفظي" حرف مجمل ولا يصح إطلاقه في مسمى الإيمان مع عدم إبانة المقصود منه، وبعض أصحاب أبي حنيفة يقولون: الخلاف

---

(١) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٧)، وانظر (٣٧٤).

صوري كما يقوله ابن أبي العز الحنفي[1]، ولهذا استعمل الإمام ابن تيمية القول: بأن أكثر الخلاف لفظي، وقال: "ومما ينبغي أن يعرف أن التنازع بين أهل السنة في هذه المسألة هو نزاع لفظي"[2]، وقال: "فإن كثيراً من النزاع فيها لفظي"[3]، وقال: ". . . مع أن النزاع اللفظي الذي بين أصحابه وبين الجمهور في العمل: هل هو داخل في مسمى الإيمان أم لا؟ . . ." [4].

وهذه أحرف متفقة في كلام أبي العباس ابن تيمية وإطلاقه الثالث مقيد بمحله وتفصيله الذي ذكره، ولهذا لما ذكر مقالة مرجئة الفقهاء حماد بن أبي سليمان وأمثاله قال: "ثم إن السلف والأئمة اشتد إنكارهم على هؤلاء وتبديعهم وتغليظ القول فيهم ولم أعلم أحداً منهم نطق بتكفيرهم، بل هم متفقون على أنهم لا يكفرون في ذلك، وقد نص أحمد وغيره من الأئمة على عدم تكفير هؤلاء المرجئة ومن نقل عن أحمد أو غيره من الأئمة تكفير هؤلاء أو جعل هؤلاء من أهل البدع المتنازع في تكفيرهم فقد غلط غلطاً عظيماً . . ." [5].

وقال: "ولهذا دخل في إرجاء الفقهاء جماعة هم عند الأمة أهل علم ودين، ولهذا لم يكفر أحد من السلف أحداً من مرجئة الفقهاء، بل جعلوا هذا من بدع الأقوال والأفعال لا من بدع العقائد، فإن كثيراً من النزاع فيها لفظي، لكن اللفظ المطابق للكتاب والسنة هو الصواب، فليس لأحد أن يقول بخلاف قول الله ورسوله لا سيما وقد صار ذلك ذريعة إلى بدع أهل الكلام من أهل الإرجاء وغيرهم، وإلى ظهور الفسق، فصار ذلك الخطأ اليسير في اللفظ سبباً لخطأ عظيم في العقائد والأعمال، فلهذا عظم القول في ذم الإرجاء . . ." [6].

---

(١) شرح الطحاوية (٢/٤٦٢).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٩٧).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٩٤).

(٤) الفتاوى (٧/٢١٨).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٠٧).

(٦) الفتاوى (٧/٣٩٤).

والمقصود أن هذه المقالة غلط بالكتاب والسنة والإجماع المتقدم قبل حماد وأمثاله ومع ذلك فليست هي من البدع المغلظة التي يفارق أربابها مسمى السنة والجماعة العلم ولهذا فإن حماد بن أبي سليمان وأمثاله يعدون من أهل السنة والجماعة ويغلظ قولهم الذي أحدثوه، فصار وصف الخلاف بأنه لفظي لا بد فيه من البيان والتفصيل.

ومما يعلم أن طائفة من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم غلطوا عليه، وزادوا في المعروف عنه مقالات منكرة أضافوها إليه، كالمقالات المنقولة عن غسان الكوفي وأمثاله من المرجئة عن أبي حنيفة[1]، وهذا مما أنكره الشهرستاني وغيره، وإن كان الشهرستاني يزيد بدفع ما هو معروف عنه.

ومثله ما قرره الماتريدي وجمهور أصحابه، وأضافه من أضافه إلى أبي حنيفة أن الإيمان تصديق وإنما الإقرار أمارة الحكم في الظاهر[2]، قال الإمام ابن تيمية: "وهؤلاء المعروفون مثل حماد بن أبي سليمان وأبي حنيفة وغيرهما من فقهاء الكوفة كانوا يجعلون قول اللسان واعتقاد القلب من الإيمان، وهو قول أبي محمد ابن كلاب وأمثاله لم يختلف قولهم في ذلك، ولا نقل عنهم أنهم قالوا الإيمان مجرد تصديق القلب"[3].

وأبو منصور الماتريدي وجمهور أصحابه يقولون: الإيمان هو تصديق القلب[4]، ولما كان معروفاً عن أبي حنيفة: أنه تصديق القلب وإقرار اللسان، وهم ينتحلون مذهب أبي حنيفة تأولوا ما عرف عنه إلى مقالتهم هذه التي هي من جنس مقالة جهم بن صفوان وأبي الحسين الصالحي وأمثالهما من غالية المرجئة. والأشعريُ وجمهور أصحابه، وإن كان المشهور عنه: أن الإيمان هو التصديق، فهو خير من أبي منصور الماتريدي، فإنه يقول بالاستثناء في الإيمان ويغلط في مأخذه، والماتريدي ينكر الاستثناء فيه[5].

---

(١) انظر المقالات للأشعري (٢٢١/١)، الملل والنحل للشهرستاني (١٤١/١).

(٢) انظر شرح الفقه الأكبر ملا علي القاري (١٢٤ــ ١٢٦).

(٣) الفتاوى (٥٠٨/٧).

(٤) التوحيد للماتريدي (٣٧٣ــ ٣٨١)، شرح العقائد النسفية (٥٥، ٥٦)، شرح ضوء المعالي (١٩، ٢٠).

(٥) التوحيد للماتريدي (٣٨٨).

وأبو الحسن الأشعري يعظم قول السلف وأهل الحديث، ويظهر القول به كما في المقالات ثم يتأوله أو هو أحد قوليه، فهذا موضع تردد والله أعلم بخلاف الماتريدي فإنه يطعن في قول السلف ويجعله قول الحشوية ويبالغ في ذمه، وذم القائلين به[1].

وفي الجملة فأبو منصور الماتريدي هذا من غالية متكلمة الصفاتية ويعارض مقالات أجمع الناس على إضافتها إلى أئمة السنة والحديث، وفي كلامه الذي ذكره فيما صنفه من التوحيد زيادة واستطالة، وجهل بالسنة والأثر، وتعظيم ما هو من أصول البدع ومخالفة لهدي السلف والأئمة، بخلاف أبي الحسن الأشعري ففيه قرب وتعظيم للسنة والحديث، لكنه يغلط في تحصيله وتحقيقه، والماتريدي وطائفة من أصحابه كالحكيم السمرقندي صاحب "سلام الأحكم" ليسوا من المعروفين بالميل إلى أقوال أهل السنة والحديث، بل لهم اختصاص معروف ولهذا تغلظ شأنهم بما لا يقع لأبي الحسن وفضلاء أصحابه وقد شاع الماتريدية في أصحاب أبي حنيفة وخالفوا المعروف في مقالات أئمة الحنفية المتقدمين المعروفة في أصول الدين إلى مقالات يعلم غلطها ومخالفتها طريقة أبي حنيفة وأئمة أصحابه كمحمد بن الحسن وأبي يوسف وأمثالهما وقد انتحل طريقة الماتريدي قوم من فضلاء فقهاء الأحناف فصاروا يوافقونه فيما يقوله في أصول الدين، وإن كانوا لا يستعملون كثيرا من طريقته التي حصلها بموارد من علم الكلام جمهوره متلقى عن المعتزلة، مع عنايته بالرد عليهم، وفي كلامه مادة فلسفية فضلا عما يستعمله من الطعن على مذهب أهل السنة والأثر بما لا يقع مثله إلا في كلام أئمة المعتزلة الطاعنين على أئمة السنة والحديث، وله تفسير في القرآن نشر فيه هذا المذهب، وأكثر من القول في القرآن برأيه بما يسميه هو وأمثاله تأويلا لمقتضى دلالة العقل التي تحصل من جهة علم الكلام والفلسفة.

وفي كلامه وكلام المسمى بالحكيم السمرقندي من الغلط على جمهور طوائف المسلمين فضلا عن أهل السنة والحديث وسلف الأمة ما هو معروف لمن نظر كتب هؤلاء وكتب الطوائف السلف وغيرهم، حتى قال الحكيم السمرقندي هذا: "ينبغي أن

(١) التوحيد للماتريدي (٣٧٨ــ ٣٩٢).

يعلم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن من يرى الزيادة والنقصان في الإيمان فهو مبتدع. . . ولم يقل أحد من العلماء والصالحين أن الإيمان يزيد وينقص"[1].

وهذا غلط على جمهور طوائف المسلمين، أما السلف وأهل الأثر فهذا متواتر عنهم، وهو إجماع نقله غير واحد من الأئمة وأصحابهم، والطوائف المخالفة للسلف في الإيمان وإن كان أصل سائر هؤلاء أن الإيمان واحد، فكثير من هؤلاء يطلقون القول: بزيادة الإيمان ونقصانه كما يذكره عبدالجبار بن أحمد في مذهب المعتزلة، وعبدالقاهر البغدادي من الأشعرية، ثم هؤلاء يتأولونه على ما هو معروف في أصلهم الذي اشتركوا فيه، لكن المقصود أنهم يطلقون مثل هذا مع تأويلهم له لما عرفوه من ظاهر القرآن الذي ذكر فيه زيادة الإيمان، فصار عندهم من هذا الوجه تعظيم لمورد القرآن بخلاف هذا الحكيم السمرقندي، فإنه من المخالفين لمثل هذا، وليست مثل هذه المقالة مما يدفعها التأويل، وكيف يعمد إلى ما جاء صريحاً في القرآن وأجمع عليه السلف وأطلقه كثير من الطوائف من المعتزلة والأشعرية وغيرهم من أصناف المرجئة، وقد حكى الأشعري الإجماع عليه في رسالته إلى أهل الثغر[2]، لكنهم تأولوه، ثم يجزم بأنه لا يطلقه إلا مبتدع، وليس هو من مقالات الصالحين وأهل العلم، فهذا من الاستطالة على سواد المسلمين فضلاً عن أئمة السنة والحديث، ومن قبلهم أصحاب الرسول ﷺ الذين حفظ عن جماعة منهم إطلاق زيادة الإيمان كما ذكره أهل السنة والإسناد عنهم كاللالكائي في شرح أصول السنة، فقد رواه عن جملة من الصحابة والأئمة بأعيانهم[3]، وفوق هذا كله هو إطلاق معروف في القرآن في بضع آيات، وجاء فيما علم صحته من حديث الرسول ﷺ، مع أن هؤلاء الماتريدية ينتسبون للسنة في بعض الموارد، وهم خير من أئمة أهل البدع المغلظة كجهم بن صفوان وأمثاله.

---

(١) سلام الأحكم (١٨٩- ١٩٠، ١٩٣- ١٩٧).

(٢) الرسالة إلى أهل الثغر (٨٧).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٥/٨٩٢- ٨٩٣)، الإبانة لابن بطة [الإيمان] (٢/٨٤٤- ٨٦١)، فتح الباري لابن رجب (١/٨).

لكن هذا المقام يقصد به دفع الاستطالة على الخلق، فإن القول في أسماء أهل القبلة الدينية يجب اعتباره بكلام الله ورسوله، وكذلك مقالات الإسلاميين توزن بالكتاب والسنة، ومقام الانتصار لا يوجب الاستطالة ولو كان لقول يعلم صوابه بالكتاب والسنة فكيف إذا كان مصاحباً لأقوال يعلم غلطها بالكتاب والسنة والإجماع، بل يعلم غلطها عند جماهير طوائف المسلمين.

وفي الجملة فهذه جمل مقالات الإسلاميين في الإيمان، ذكرت على طريقة الجمع والإجمال، وهي من الموارد التي لها بسط وشرح، ولكن المقصود هنا ذكر الجمل العامة.

المبحث الثاني: الأصل الذي انبنى عليه أقوال المخالفين، وإبانة غلط المخالفين في هذا الأصل بالدلائل السمعية والعقلية، وكيف اشتبه هذا الأصل الباطل على بعض الكبار من الأئمة وأتباعهم وأثر هذا الاشتباه.

الأصل الجامع الذي تفرعت عنه مقالات سائر الطوائف المخالفة للسلف في مسمى الإيمان من الخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، وكذا سائر أصناف المرجئة جهميتهم وكراميتهم وأشعريتهم وكلابيتهم وماتريديتهم ومن عرف بالفقه والسنة منهم، فسائر هذه الطوائف المخالفة لإجماع السلف في مسمى الإيمان الذي هو قول وعمل يزيد وينقص، تقول إن الإيمان واحد لا يتفاضل.

فإن هذه الطوائف المخالفة منهم من يقبل أنه قول وعمل، كما تقوله الخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، لكن هؤلاء لا يقولون: إنه يزيد وينقص، فيكون الواحد ممن ترك بعض الواجبات مؤمناً ناقص الإيمان، وسائر أصناف المرجئة لا يقولون: هو قول وعمل، ولا أنه يزيد وينقص على معنى أنه من ترك ما هو من الواجبات يكون مؤمناً ناقص الإيمان، فالأصل الجامع عند سائر هذه الطوائف أن الإيمان واحد[1].

وعن هذا الأصل تفرعت مقالاتهم، وهو أصل مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف، فإن القرآن صريح في بضع آيات يذكر الله فيها زيادة الإيمان، قوله تعالى: **﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً﴾**[2]، وقال: **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون﴾**[3]، وقال: **﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون﴾**[4]، وقوله: **﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما**

---

(١) انظر الفتاوى (٧/٢٢٣، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٩٤، ٤٠٤)، النبوات (٤٠٤).

(٢) سورة آل عمران: آية ١٧٣.

(٣) سورة الأنفال: آية ٢.

(٤) سورة التوبة: آية ١٢٤.

زادهم إلا إيماناً وتسليماً﴾[1]، وقوله: ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾[2]، وقوله: ﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾[3].

فهذه ستة مواضع في كتاب الله صريحة في زيادة الإيمان، خلاف ما عليه سائر المخالفين القائلين: إنه واحد لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل، فضلاً عن الآيات التي ذكر فيها زيادة الهدى، فإن الهدى هو الإيمان كقوله: ﴿ويزيد الله الذين اهتدوا هدى﴾[4]، وقوله: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾[5]، وقوله: ﴿إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾[6]، قال ابن كثير: "واستدل بهذه الآية وأمثالها غير واحد من الأئمة كالبخاري وغيره ممن ذهب إلى زيادة الإيمان ونقصانه"[7]، وكذا ما جاء صريحاً في القرآن من تفضيل بعض المؤمنين على بعض كقوله تعالى: ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة﴾[8]، وقال: ﴿ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض﴾[9]، وممن قرر الاستدلال بهذا النوع ابن بطة في الإبانة وله فيه قول حسن[10].

---

(١) سورة الأحزاب: آية ١٢٢.

(٢) سورة الفتح: آية ٤.

(٣) سورة المدثر: آية ٣١.

(٤) سورة مريم: آية ١٧.

(٥) سورة محمد: آية ١٧.

(٦) سورة الكهف: آية ١٣.

(٧) تفسير ابن كثير (٣/١٢١)، وانظر فتح الباري لابن رجب (١/١٦٨).

(٨) سورة النساء: آية ٩٥.

(٩) سورة الإسراء: آية ٥٥.

(١٠) الإبانة لابن بطة [الإيمان] (٢/٨٣٥ـ ٨٣٩).

وكذا ما جاء في كتاب الله من زيادة بعض أعمال الإيمان في قوله: ﴿**ويزيدهم خشوعاً**﴾[1]، والخشوع من الإيمان كما في قوله: ﴿**قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون**﴾[2].

وكذا إخباره سبحانه بتفاضل درجات المؤمنين في الجنة كقوله تعالى: ﴿**انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً**﴾[3]، وممن استدل بهذا الوجه ابن أبي زمنين في أصول السنة[4].

وكذا إخباره سبحانه بإكمال الدين في قوله: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[5]، إذ يدل على أن الدين ذو أجزاء وفيه كمال، ونقص والدين هو الإيمان، واستدل بهذه الآية جماعة من كبار الأئمة كسفيان بن عيينة[6]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[7]، والبخاري[8]، واللالكائي[9] وغيرهم.

وكذا إخباره عن طلب إمام التوحيد إبراهيم عليه الصلاة والسلام وإجابة الله إياه في قوله: ﴿**وإذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ أربعة من الطير . .**﴾[10]، قال سعيد بن جبير[11]

---

(١) الإسراء: ١٠٩.

(٢) المؤمنون: ١، ٢.

(٣) الإسراء: ٢١.

(٤) أصول السنة (١/٢).

(٥) المائدة: ٣.

(٦) ذكره الحافظ في الفتح (١/١٠٣)، وابن رجب في شرح البخاري (١/١٧٠).

(٧) الإيمان لأبي عبيد (١٥ـ ١٦).

(٨) فتح الباري لابن حجر (١/١٠٣ـ ١٠٤)، ولابن رجب (١/١٦٩).

(٩) شرح أصول السنة (٥/٨٩٢، ٨٩٥، ٨٩٦).

(١٠) البقرة: ٢٦٠.

(١١) رواه ابن بطة في الإبانة (٢/٨٣٤).

ومالك ابن أنس[1]، وجماعة من السلف أي: يزداد إيماني، وبهذه الآية احتج البخاري في صحيحه على زيادة الإيمان ونقصانه[2]، وكذا اللالكائي[3].

وكذا أمره سبحانه المؤمنين في مثل قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله**﴾[4]، وقد احتج بها جماعة من الأئمة على زيادة الإيمان ونقصانه كأبي عبيد[5] وأبي عبدالله بن بطة[6].

وكذا أمره سبحانه بامتحان المهاجرات في قوله: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن**﴾[7]، وقد استدل بها أبو عبيد القاسم ابن سلام على تفاضل إيمان القلب[8]، فهذه أوجه تسعة تضمنت كثيرا من الأدلة من كتاب الله على أن الإيمان ليس واحدا، كما قال سائر المخالفين، بل يزيد وينقص ويتفاضل.

وكذلك في سنة الرسول ﷺ من الأدلة المتواترة الدالة على زيادة الإيمان ونقصانه في أحاديث مخرجة في الصحاح كصحيح البخاري، ومسلم، وصحيح ابن خزيمة والسنن كسنن أبي داود والنسائي، وسنن ابن ماجة، وجامع أبي عيسى الترمذي والمسانيد كمسند الإمام أحمد بن حنبل، ومسند الحميدي، والمصنفات كمصنف عبدالرزاق بن همام الصنعاني وابن أبي شيبة، ومستدرك الحاكم، وما صنفه الأئمة وأصحابهم الكبار في أصول السنة كالسنة لعبدالله بن أحمد ولأبي بكر الخلال ولابن أبي عاصم، والإيمان لأبي عبيد ولابن أبي شيبة وابن منده، والإبانة لابن بطة، وشرح أصول

---

(١) ذكره اللالكائي في شرح أصول السنة (٥/٨٩٦).

(٢) فتح الباري (١/٤٧).

(٣) شرح أصول السنة (٥/٨٩٦).

(٤) النساء: ١٣٦.

(٥) الإيمان لأبي عبيد (١٩).

(٦) الإبانة (٢/٨٣٤ـ ٨٣٥).

(٧) الممتحنة: آية ١٠.

(٨) الإيمان لأبي عبيد (١٩).

السنة للالكائي والشريعة للآجري، والحجة لأبي نعيم وأمثال ذلك من مصنفات أئمة السلف وأهل السنة والحديث المسندة.

ومن ذلك ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن"[١]، وقد احتج بهذا أحمد بن حنبل[٢]، وأبو بكر الآجري[٣] وابن بطة[٤]، وغيرهم من الكبار على هذا المورد.

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: "الإيمان بضع وستون أو بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان"، وأصله في الصحيحين[٥]، وقد احتج به الإمام الترمذي في جامعه[٦]، واللالكائي وغيرهما[٧]، وما في سنن أبي داود وغيره عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً"[٨]، وقد أورده الترمذي في باب زيادة الإيمان ونقصانه[٩]، واحتج به اللالكائي وغيره[١٠]، وفي سنن أبي داود عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال: "من أحب لله وأبغض لله ومنع لله فقد استكمل الإيمان"[١١]، وقد استدل به

(١) تقدم تخريجه (ص٦٩٧).

(٢) رواه الخلال في السنة (٣/٥٩٢ـ ٥٩٣).

(٣) الشريعة (١٠٩).

(٤) الإبانة (٢/٨٥٣).

(٥) البخاري (١/٢٠) رقم (٩)، مسلم (١/٦٥) رقم (٣٥).

(٦) سنن الترمذي (٥/١٠ـ ١٢).

(٧) شرح أصول السنة (٥/٩٠٥ـ ٩٠٩).

(٨) سنن أبي داود (٢/٦٣٢) رقم (٤٦٨٢)، وقال الترمذي عنه: حسن صحيح (٣/٤٦٦).

(٩) سنن الترمذي (٥/١٠ـ ١١).

(١٠) شرح أصول السنة (٥/٩٠٠ـ ٩٠٢).

(١١) سنن أبي داود (٢/٦٣٢) رقم (٤٦٨١).

على زيادة الإيمان ونقصانه أبو داود[1] واللالكائي[2] وغيرهما.

وفي مسند الإمام أحمد عن أنس عن النبي ﷺ قال: "لا إيمان لمن لا أمانة له"[3] وقد استدل به الإمام أحمد قال: "ما نقصت أمانة الرجل إلا نقص إيمانه"[4]. وفي الصحيحين عن أنس أيضاً عن النبي ﷺ قال: "يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه ما يزن ذرة"[5]، وقد احتج به أحمد لما سئل عن زيادة الإيمان ونقصه[6]، وذكره اللالكائي في أدلة السلف عليه[7]، وكذا الإمام ابن تيمية[8]، إلى غير ذلك من الدلائل النبوية المبينة تفاضل الإيمان وزيادته ونقصانه على ما عليه سلف هذه الأمة خلافاً لسائر الطوائف الذين جعلوه واحداً، وأنكروا زيادته ونقصانه وتأولوا القرآن والحديث الصريح بخلاف قولهم أو قصروه على ما ليس هو مقصوراً عليه في كلام الله ورسوله بمعاني لا ثبوت لها عند التحقيق كما سيأتي.

والقول بتفاضل الإيمان وزيادته ونقصانه كما هو متواتر في نصوص القرآن والحديث، فهو إجماع سلف الأمة وأئمتها وهو المعروف في مذهب أهل السنة والأثر ومخالفة من خالف من فقهاء الكوفة يقال فيها ما قيل في أصل مقالتهم، فإنها مدفوعة بالإجماع المتقدم قبل حماد بن أبي سليمان وأمثاله من الفقهاء المعروفين بالعلم والإمامة والسنة، بل التصريح بزيادة الإيمان ونقصانه محفوظ عن غير واحد من الصحابة ولا

---

(١) سنن أبي داود (٢٢٠/٤).

(٢) شرح أصول السنة (٩٠٢/٥).

(٣) المسند (٣٠٩/٤)، صححه الألباني في صحيح الجامع (٧١٧٩).

(٤) رواه ابن بطة في الإبانة (٨٥٢/٢).

(٥) صحيح البخاري (٣١/١) رقم (٤٤)، صحيح مسلم (١٥٢/١) رقم (١٩١).

(٦) رواه الخلال في السنة (٥٩١/٣).

(٧) شرح أصول السنة (٨٩٨/٥).

(٨) الفتاوى لابن تيمية (٦٥٤/١١).

يعرف لهم مخالف[1]، وعليه إجماع الأئمة قبل ظهور مخالفة حماد بن أبي سليمان، فإنه أول من نازع ممن يعرف بالسنة، ولهذا حكى الإجماع غير واحد من الأئمة وكبار أصحاب السنة والجماعة على زيادة الإيمان ونقصه، والقول بتفاضله، وممن حكى الإجماع الإمام أحمد بن حنبل والشافعي وأبو عبيد[2] والبخاري[3].

وقال ابن بطال: "مذهب جماعة أهل السنة من سلف هذه الأئمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"[4]، وذكره مذهباً لأهل السنة غير واحد كابن أبي زمنين[5]، والأشعري[6]، وابن تيمية[7]، وممن نص على الإجماع أبو عمر بن عبدالبر[8] وابن القيم[9] وأبو الحسن الأشعري في رسالته[10]، وفي الجملة فآثار السلف في زيادة الإيمان ونقصانه وتفاضله متواترة، ولم يقل أحد من السلف القائلين إن الإيمان قول وعمل أنه لا يزيد ولا ينقص أو لا يتفاضل أو أنه واحد، بل سائر هذه المقالات مجمع بين هؤلاء على أنها من مقالات المخالفين المرجئة وغيرهم.

---

(١) انظر الفتاوى لابن تيمية (٧/٢٢٣ــ ٢٢٤) قال: "وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان فيه عن الصحابة، ولم يعرف فيه مخالف من الصحابة" ثم ساق الروايات في ذلك عن جماعة من الصحابة"، وقد ساق ابن بطة في الإبانة آثار الصحابة والسلف في هذا القول، انظر الإبانة [الإيمان] (٢/٨٢٩ــ ٨٦١)، وروى أبو القاسم اللالكائي ذلك عن جماعة من الصحابة كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن مسعود ومعاذ بن جبل وأبي الدرداء وابن عباس وابن عمر وعمار بن ياسر وأبي هريرة وحذيفة وسلمان الفارسي وعبدالله بن رواحة وأبي أمامة وجندب بن عبدالله وعمير بن حماشة وعائشة، انظر شرح أصول السنة للالكائي (٥/٨٩٢ــ ٨٩٣)، وانظر فتح الباري لابن رجب (١/٨).

(٢) نقله عنهم ابن كثير في التفسير (٢/٤٥٢).

(٣) انظر شرح أصول أهل السنة (٢/١٧٢).

(٤) ذكره عنه النووي في شرح مسلم (١/١٤٦).

(٥) أصول السنة (٢١١).

(٦) المقالات (١/٣٤٥ــ ٣٤٧).

(٧) الفتاوى (٧/٢٢٣، ٦٧٢).

(٨) التمهيد (٩/٢٣٨).

(٩) مدارج السالكين (١/٤٢١).

(١٠) الرسالة إلى أهل الثغر (٨٧)، وإن كان يتأول ما هو منه.

وكما صار بين أئمة السنة اختلاف لفظي في مسمى الإيمان على ما تقدم فكذلك في هذا الأصل، فإن الجمهور من أئمة السلف يقولون: يزيد وينقص، ومنهم من يقول: يتفاضل ويروى هذا عن ابن المبارك، كما رواه اللالكائي وغيره[1]، ومنهم من يقول: يزيد ويتوقف عن إطلاق لفظ النقصان، وهذا إحدى الروايتين عن مالك ابن أنس إمام المدينة النبوية[2]، وهذا ليس بخلاف على الحقيقة، والرواية الأخرى عن مالك وهي المشهورة عند أصحابه إطلاقه لفظ الزيادة والنقصان كالجمهور.

ومالك أخص من نقل عنه التوقف في إطلاق لفظ النقصان ومقصوده بهذا إبطال حدوثه، فإن القرآن ليس فيه إلا حرف الزيادة، ومالك ابن أنس لم ينقل عنه أنه ينفي نقص الإيمان أو ينكر إطلاقه، ولهذا صرح به في الرواية الأخرى وهي المشهورة عند أصحابه ومن حكى من المتأخرين عن مالك أو غيره من متقدمي الفقهاء والأئمة أنه نفى نقص الإيمان فقد غلط عليه، وإلا فإن من يقر بزيادة الإيمان يلزمه ضرورة الإقرار بنقصانه، ولهذا كان السلف يستدلون على زيادته ونقصانه بالآيات التي فيها ذكر زيادته، ومعلوم أن حرف النقص لم يأت في القرآن ولا في صريح السنة مضافاً إلى الإيمان، ومع ذلك حصل الإطباق على زيادته ونقصانه، وهو إجماع معروف ـ كما تقدم ـ محصل من أدلة زيادته وتفاضله المذكورة في القرآن والسنة وأمثال ذلك من دلالة القرآن والحديث، وهي دلالات متواترة على أوجه تبلغ عند التحقيق في القرآن مائة وبضعة عشر دليلاً، وفي السنة فوق هذا القدر.

والمقصود أن الزيادة والنقصان بينهما تلازم كما ذكره الإمام أحمد بن حنبل فإنه قال: "فكما يزيد ينقص"[3]، وكذلك أبو محمد ابن حزم[4]، وابن بطال[5]

---

(١) شرح أصول السنة (٩٦٢/٥)، الفتاوى (٢٢٣/٧ـ ٢٢٤)، فتح الباري لابن رجب (٨/١).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٢٢٣/٧ـ ٢٢٤، ٥٠٦ـ ٥٠٧).

(٣) رواه الخلال في السنة (٥٨٨/٣).

(٤) الفصل لابن حزم (٢٧٣/٣).

(٥) ذكره النووي في شرح مسلم (١٤٦/١).

والبيهقي[1]، وابن حجر[2]، وهذه طريقة البخاري[3]، وأبي عبيـــد[4]، واللالكـــائي[5] والآجري[6]، وابن أبي عاصم[7]، وأبي نعيم[8]، وابن أبي زمنـــين[9]، وابـــن بطـــة[10] وغيرهم.

وفي الجملة فالقول بزيادة الإيمان ونقصانه أصل معروف في الكتاب والسنة وهدي سلف الأمة، ومالك لما قال في إحدى الروايتين يزيد وسكت عن إطلاقه لفظ النقـــص كان مراده قطع متعلق بعض المرجئة الذين قالوا: إن القول بنقصانه ليس في القـــرآن، ومن الممتنع أن يقول مالك أو غيره: إن الإيمان يزيد ولا ينقص، فهذا القول لم يلـــتزم حقيقته أحد من عقلاء الناس، ومن يطلق ما هو مثله من متكلمـــة الصفاتيـــة، فـــإنهم يتأولونه[11]، وليس مقصودهم بالزيادة الزيادة المعروفة في كلام السلف مالك وغـــيره فإنه على هذه الطريقة التي عليها سائر السلف يمتنع مثل هذا القول، وكذلك المنقـــول عن ابن المبارك أنه يتفاضل هو معنى الزيادة والنقصان، فهو خلاف لفظي محض.

قال الإمام ابن تيمية: "وكان بعض الفقهاء من أتبـــاع التـــابعين لم يوافقـــوا في إطلاق النقصان عليه، لأنهم وجدوا ذكر الزيادة في القرآن ولم يجدوا ذكر النقص، وهذا إحدى الروايتين عن مالك، والرواية الأخرى عنه وهو المشهور عند أصحابـــه كقـــول سائرهم: إنه يزيد وينقص، وبعضهم عدل عن لفظ الزيادة والنقصان إلى لفظ التفـــاضل

---

(١) الاعتقاد (١٤١).

(٢) فتح الباري (١/٤٧).

(٣) انظر فتح الباري (١/٤٧).

(٤) الإيمان لأبي عبيد (٢٤ــ ٢٦).

(٥) شرح أصول السنة (٥/٨٩٠ــ ٩٦٤).

(٦) الشريعة (١٠٨ــ ١١٣).

(٧) السنة لابن أبي عاصم (٢٤٩).

(٨) الحجة لأبي نعيم (١/٤٠٥ــ ٤٠٦).

(٩) أصول السنة لابن أبي زمنين (٢١١ــ ٢١٦).

(١٠) الإبانة لابن بطة (٢/٨٢٩ــ ٨٦١).

(١١) أصول الدين للبغدادي (٢٥٢).

فقال: أقول الإيمان يتفاضل ويتفاوت، ويروى هذا عن ابن المبارك، وكـــان مقصـــوده الإعراض عن لفظ وقع فيه النـــزاع إلى معنى لا ريب في ثبوته"[1].

ومما يبين أن ذلك ليس معدوداً في الخلاف بين السلف، أنه لم يقل أحد من أهـــل السنة الكبار إن في هذا خلافاً بين السلف الذين يقولون: إن الإيمان قول وعمل، وإنمـــا المعروف مخالفة حماد بن أبي سليمان وأمثاله من الفقهاء الذين لا يجعلون الإيمان قـــولاً وعملاً، كما هو المعروف عن جماهير السلف وهو إجماع المتقدمين من قبـــل ظـــهور نزاع حماد بن أبي سليمان، ولهذا لم يكن قوله في الإيمان وتفاضله قادحـــاً في صحـــة الإجماع عند التحقيق.

ومما يبين ثبوت قول مالك وابن المبارك على قول عامة السلف في زيادة الإيمـــان ونقصانه وأن الخلاف الذي يقع خلاف لفظي، أن الأئمة الذين حكوا مذهب الســـلف أن الإيمان يزيد وينقص كاللالكائي[2]، والآجري[3]، وابن أبي عاصم[4]، وأبي نعيـــم[5] وابن أبي زمنين[6]، والخلال[7]، والبيهقي[8]، وابن بطة[9]، وغيرهم لا يحكون اختـــلاف السلف في هذا، بل إن أبا عبيد وهو من حذاق الأئمة وأهل الحديث الكبار لما ذكـــر أئمة الأمصار بأعيانهم الذين يقولون: الإيمان قول وعمل، ذكر من أئمة المدينة النبويـــة مالك بن أنس، وذكر من أهل المشرق عبدالله بن المبارك ثم قال: "فهؤلاء كلهم يقولون الإيمان قول وعمل يزيد وينقص"[10]، مع سعة علمه بمقالات الأئمة، والمتأخرون ينقلون

---

(١) الفتاوى (٧/٥٠٦ـ ٥٠٧).

(٢) شرح أصول أهل السنة (٥/٨٩٠ـ ٩٦٤).

(٣) الشريعة (١٠٨ـ ١١٣).

(٤) السنة لابن أبي عاصم (٤٤٩).

(٥) الحجة لأبي نعيم (٤٠٥ـ ٤٠٦).

(٦) أصول السنة لابن أبي زمنين (٢١١ـ ٢١٦).

(٧) السنة للخلال (٣/٥٧٩ـ ٥٨٣).

(٨) الاعتقاد للبيهقي (١٤١ـ ١٤٥).

(٩) الإبانة لابن بطة (٢/٨١٦).

(١٠) نقله ابن بطة عن أبي عبيد [الإبانة] (٢/٨١٦ـ ٨٢٦).

قوله كابن بطة[1]، وابن تيمية[2]، وإن كان يعتبرون بنقل غيره، وأيضاً فإن جمعاً من الأئمة المتقدمين حكوا الإجماع على هذا مما يدل على عدم تحقيق الخلاف، ويقارب أبا عبيد اللالكائيُ في طريقته التي ذكرهاّ في شرح أصول السنة[3].

والسلف والأئمة الذين يقولون: إن الإيمان يزيد وينقص، مقصودهم أنه يزيد وينقص في سائر موارده، فهو قول وعمل، قول القلب الذي هو تصديقه وقول اللسان وعمل القلب والجوارح فهذه الموارد الأربعة هي محل زيادته ونقصانه، والقول بتفاضل الإيمان في العمل وقول اللسان هذا محل اتفاق لم ينازع فيه أحد من أهل السنة القائلين أنه قول وعمل، وهذا من الموارد الظاهرة، وإنما الذي وقع فيه الخلاف عند طائفة من متأخري الفقهاء من أهل الظاهر وغيرهم القول بتفاضل التصديق، والمعروف عن السلف أن التصديق يتفاضل وهذا الذي دل عليه الكتاب والسنة وليس في النصوص ما يشكل عليه، فإن التصديق والعلم الذي في القلب يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل ومن المعروف عند سائر بني آدم أن العلم المفصل ليس كالمجمل ومثله التصديق، وأيضاً فإن التصديق والعلم هو كسائر صفات الحي من القدرة والإرادة وأمثال ذلك مما يقع فيه تفاضل.

قال الإمام ابن تيمية: "وإذا قال القائل العلم بالشيء الواحد لا يتفاضل كان بمنزلة قوله القدرة على المقدور الواحد لا تتفاضل، وقوله رؤية الشيء الواحد لا تتفاضل . . ."[4].

وأيضاً فإن هذا المورد يتفاضل باعتبار الأسباب المقتضية له، ومعلوم أن العمل الظاهر والباطن يقع فيه التفاضل، وهذا إجماع عند السلف وأتباعهم، وهذا يقتضي تفاضل موجبه، فإن تفاضل الموجب فرع عن تفاضل موجبه، ومن هذا الوجه يكون منع التفاضل ممتنعاً، ولهذا لزم الجهل سائر المعاصي في القرآن ﴿**إنما التوبة على الله**

---

(١) الإبانة [الإيمان] (٢/٨١٦ـ ٨٢٦).

(٢) الفتاوى لابن تيمية (٧/٣٠٩ـ ٣١١).

(٣) شرح أصول أهل السنة (٥/٨٩٠ـ ٩٦٢).

(٤) الفتاوى (٧/٥٦٤ـ ٥٦٥)، وانظر فتح الباري لابن رجب (١/٩ـ ١١).

للذين يعملون السوء بجهالة﴾[1]، وكل من عصى الله فهو جاهل به كما فسرها الصحابة، وفي الصحيح من حديث عثمان أن النبي ﷺ قال: "من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة"[2]، وهذا على ظاهره، وكل من أتى كبيرة نقص علمه فنقص استحقاقه فصار معرضا للوعيد، وهذا هو أجود الأجوبة في هذا الحديث وأمثاله.

والمقصود أن تفاضل التصديق والعلم هو مقتضى المعقول والمنقول، وأبو محمد ابن حزم وطائفة يقولون: إن التصديق لا يتفاضل، قال ابن حزم في الفصل: "التصديق بالشيء أي شيء كان لا يمكن البتة أن يقع فيه زيادة ولا نقص؛ لأنه لا يخلو كل معتقد بقلب أو مقر بلسان بأي شيء أقر أو أي شيء اعتقد من أحد ثلاثة لا رابع لها: إما أن يصدق بما اعتقد وأقر وإما أن يكذب بما اعتقد، وإما منزلة بينهما وهي الشك فمن المحال أن يكون إنسان مكذبا بما يصدق به ومن المحال أن يشك أحد فيما يصدق به فلم يبق إلا أنه مصدق بما اعتقد بلا شك ولا يجوز أن يكون تصديق واحد أكثر من تصديق آخر . . ."[3].

وهذا الذي ذكره أبو محمد بن حزم ليس هو على مقتضى العقل والنقل كما تقدم وما ذكره من الأوجه الثلاثة لا يحصل مقصوده، فإن هذا السبر صحيح لكن الشأن في المحصل، والقول بأن تفاضل التصديق لا يقع بين اثنين إلا بشك أحدهما فرض ممتنع، ولهذا يقع تفاضله في الواحد من المصدقين بزيادة الأدلة والموجبات مع ثبوت التصديق قبله، وهذا شأن إبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله: ﴿**وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ أربعة من الطير** . . .﴾[4]، ومعلوم عند سائر المسلمين أن الخليل عليه الصلاة والسلام لم يكن قبل هذا المثل شاكا، وقد قال الله له: ﴿**أولم تؤمن قال بلى**﴾، وصدقه الله والمؤمن ليس هو الشاك بإجماع العقلاء، ولهذا جاء في الصحيحين من حديث أبي

(١) سورة النساء: آية ١٧.

(٢) مسلم (١/٦٠) رقم (٢٦).

(٣) الفصل (٣/٢٣٢ـ ٢٣٣)، الدرة في الاعتقاد لابن حزم (٣٣٩).

(٤) سورة البقرة: آية ٢٦٥.

هريرة مرفوعاً: "نحن أحق بالشك من إبراهيم . . ."[1].

والمقصود فيه أن شك محمد ﷺ ممتنع فشك إبراهيم كذلك، فإن مقام الرسالة يقتضي الامتناع، وهذا هو أجود ما يفسر به هذا الحرف من كلام الرسول ﷺ. ولهذا صار أئمة السلف كسعيد بن جبير ومالك بن أنس والبخاري يستدلون بهذه الآية على زيادة الإيمان، كما ذكره أبو عبدالله بن بطة في الإبانة، واللالكائي[2].

وهذا الذي نصره ابن حزم هو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين ويحكى هذا رواية عن أحمد ذكرها يعقوب بن بختان، وهي غلط عليه، والذي ذكره المروذي وغيره من كبار محققي الأصحاب أن التصديق يتفاضل، قال المروذي: قلت لأحمد في معرفة الله بالقلب تتفاضل فيه؟ قال: نعم، قلت: ويزيد، قال نعم، ذكره الخلال، وهذا الذي ذكره أبو بكر عبدالعزيز في كتاب السنة عنه، وذكره القاضي أبو يعلى وأبو عبدالله ابن حامد وابن تيمية وابن رجب وأمثالهم من المحققين[3]، وحكى القاضي وابن عقيل في المسألة روايتين عن أحمد وتأولا رواية أنه لا يزيد ولا ينقص[4]، فيقال في هذه الرواية هذا أو ما تقدم، قال ابن رجب: "وقد ذكر محمد بن نصر المروزي في كتابه أن التصديق يتفاوت وحكاه عن الحسن والعلماء وهذا يشعر بأنه إجماع عنده"[5].

والمخالفون للسلف من المعتزلة وطوائف من المرجئة يطلق طوائف منهم أن الإيمان يزيد وينقص، ومنهم من يطلق القول بالزيادة دون النقصان، وهذا موضع اضطراب عند هؤلاء مع قولهم إن الإيمان واحد وعن هذا الأصل تحصلت أقوالهم في مسمى الإيمان والقول في الأسماء والأحكام، وموجب هذا الاضطراب أنهم وجدوا آيات القرآن صريحة بذكر الزيادة فصاروا يطلقون هذا القول ويتأولونه بما لا يعارض أصلهم الجامع الذي ذكروه وظنوه متحققاً من الشريعة والعقل، وهو في نفس الأمر خلاف مقتضى المنقول والمعقول، وما يوجبه من النتائج يعلم بها فساده في العقل والشرع، فإنه يوجب

(١) البخاري (٣/٣٦٧) رقم (٣٣٧٢)، مسلم (١/١٢١) رقم (١٥١).

(٢) الإبانة لابن بطة (٢/٨٣٤)، شرح أصول السنة للالكائي (٥/٨٩٦).

(٣) الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٦٤— ٥٦٥)، فتح الباري لابن رجب (١/٩— ١١).

(٤) فتح الباري لابن رجب (١/١٠).

(٥) فتح الباري لابن رجب (١/١١).

تارة عدم الإيمان في ترك آحاد الواجبات وهذا ما التزمه الخوارج والمعتزلة، وأصناف المرجئة لما تبين لهم تعذر هذا في الشريعة أخرجوا الواجبات الظاهرة عن مسمى الإيمان وجعلوها براً وتقوى فصار من البر والتقوى ما ليس بإيمان، بل حقيقة قولهم أن البر والتقوى ليست من الإيمان ومثل هذا يعلم فساده.

وورد عليهم أعمال القلوب فأقر جمهورهم بدخولها في مسمى الإيمان مع أنه يعلم بالعقل والشرع أنها تتفاضل، وصار هذا مورد تناقض عند جمهور هؤلاء، فإن مورد العمل واحد في الحكم والاسم وغلاتهم طردوا القول في العمل فأخرجوا أعمال القلوب عن مسمى الإيمان، فصار الإيمان عندهم محض العلم والمعرفة، ومثل هذا يعلم أنه ليس هو الإيمان الذي بعثت به الرسل.

والمقصود أن هذا الأصل الجامع من أفسد الأصول التي تقلدها المخالفون للسلف ولما تحصل لهم معارضته للقرآن صاروا يذكرون مورد الآيات ويتأولونه، وغلاتهم يصرحون بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهذا هو قول سائرهم عند التحقيق، وما يذكره حذاقهم من موافقة ظاهر القرآن في الإطلاق ليس هو المقصود في كلام الله ورسوله وإجماع السلف، وإن كان ما يذكرونه من الأوجه في تفسير الزيادة والنقصان صواباً في الجملة في نفس الأمر لكن قصر الزيادة والنقصان عليه هو محل الغلط.

قال القاضي عبدالجبار بن أحمد من أعيان المعتزلة في المختصر: "فإن قال: أتقولون في الإيمان أنه يزيد وينقص؟ قيل له: نعم لأن الإيمان كل واجب يلزم المكلف القيام به، والواجب على بعض المكلفين أكثر من الواجب على غيره، فهو يزيد وينقص من هذا الوجه"[1].

وكذا طائفة من الأشعرية يقولون مثل هذا وينسبونه لطائفتهم، والغالب على هؤلاء حكاية الخلاف في مذهبهم فقد حكي في هذه المسألة قولان في مذهب الأشعرية، ذكرها الإيجي في المواقف[2]، وهو ممن يعني ذكر اختلاف المذهب، واللقاني

---

(١) المختصر في أصول الدين (٣٨٤).

(٢) المواقف (٣٨٨).

في الجوهرة[1]، والبيجوري في شرحه[2]، ومن قبل هؤلاء عبدالقاهر البغدادي[3]، إلا أنه لم يحك الخلاف بينهم إلا في الزيادة، قال: "كل من قال إن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال: إنه التصديق بالقلب، فمنعوا من النقصان فيه، واختلفوا في زيادته، فمنهم من منعها ومنهم من أجازها"[4].

وهذا الذي ذكره عبدالقاهر البغدادي ليس هو من المقالات المحققة في ذكر الخلاف، فإن هذا مورد اضطراب عند المعتزلة وغيرهم ممن يخالف السلف ويقول مع هذا إن الطاعات من الإيمان وعن هذا قالوا إن ترك الواجب يوجب الفسق المطلق الذي يخلد صاحبه في النار، وقالت الخوارج: إنه كافر وجمهورهم، يقولون: كفره كفر ملة ومنهم من يقول دون هذا ويقولون إنه مخلد في النار، وكل هذا متحصل من كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص بالطاعات والمعاصي، وعبدالقاهر يقع في نقله اضطراب في كثير من الموارد مع كونه يحقق الخلاف بين المتكلمين في موارد أخرى، لكن ليس هو بمنزلة أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر ابن الطيب وأمثالهم.

والتحقيق في هذا أن الخلاف بين من يطلق هذا من هؤلاء ومن ينفيه خلاف لفظي، وهذا هو الذي ذكره كبار محققيهم كأبي المعالي ومحمد بن عمر الرازي وأمثالهم[5]، قال الرازي في المحصل: "الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان، وعند المعتزلة لما كان اسما لأداء العبادات كان قابلا لهما، وعند السلف لما كان اسما للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك، والبحث لغوي ولكل واحد من الفرق نصوص والتوفيق أن يقال: الأعمال من ثمرات التصديق، فكل

---

(١) الجوهرة مع شرحها (٤٩— ٥٠).

(٢) شرح الجوهرة (٤٩— ٥١).

(٣) أصول الدين (٢٥٢).

(٤) أصول الدين (٢٥٢).

(٥) شرح الجوهرة (٥١).

ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان، وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل"[1].

وما ذكره الرازي عن المعتزلة غلط عليهم وليس هو مأخذهم في الإطلاق بل ما ذكره القاضي عبدالجبار في المختصر، فإن هذا المأخذ الذي يذكره الرازي وغيرهم عنهم ممتنع على أصولهم كما تقدم.

والأوجه التي يتأول المخالفون للسلف الآيات عليها أربعة في الجملة، قال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام: "الذين رأوا الإيمان قولاً ولا عمل فإنهم ذهبوا في هذه الآيات إلى أربعة أوجه: أحدها: أن قالوا: أصل الإيمان الإقرار بجمل الفرائض مثل الصلاة والزكاة وغيرها والزيادة بعد هذه الجمل وهو أن تؤمنوا بأن هذه الصلاة المفروضة هي خمس، وأن الظهر أربع ركعات والمغرب ثلاثة وعلى هذا رأوا سائر الفرائض، والوجه الثاني: أن قالوا: أصل الإيمان الإقرار بما جاء من عند الله والزيادة تمكن من ذلك الإقرار والوجه الثالث: أن قالوا: الزيادة من الإيمان إلا الازدياد من اليقين، والوجه الرابع أن قالوا: إن الإيمان لا يزداد أبداً ولكن الناس يزدادون منه، وكل هذه الأقوال لم أجد لها مصدقاً في تفسير الفقهاء ولا في كلام العرب . . ."[2].

وهذا الذي ذكره أبو عبيد هو المذكور في كتب هؤلاء النظار في الجملة، فإن من يطلق الزيادة والنقصان فمراده أحد ثلاثة أوجه:

أحدها: الزيادة بحسب الدوام واستمرار التصديق، وبهذا أجاب أبو المعالي عما يرد على مذهبهم أن الإيمان واحد لا يتفاضل، فيكون إيمان الرسول وإيمان أفسق الناس واحداً[3].

الثاني: الزيادة بحسب المؤمن به فالعلم التفصيلي ليس كالمجمل، وهذا الذي ذكره الأيجي صاحب المواقف[4].

---

(١) المحصل (٣٤٩).

(٢) الإيمان لأبي عبيد (ضمن مجموعة رسائل الإيمان) ت/الألباني (ص٧٢).

(٣) الإرشاد للجويني (٣٣٦).

(٤) المواقف (٣٨٨).

الثالث: زيادة إشراقه وثمرته في القلب[1]، والمعنى الثاني هو المشهور في جواب المعتزلة[2].

وهذه الأوجه المذكورة ليست باطلة في نفسها، بل محل الإبطال قصر الزيادة والنقصان على ذلك، فإن الذي في القرآن والسنة وأجمع عليه الصحابة أن الإيمان يزيد وينقص في سائر موارده، والقول بأنه واحد لا يتفاضل بدعة بالإجماع، وهذا الأصل المخالف للقرآن والحديث وكلام الصحابة لما تقلده حماد بن أبي سليمان وأمثاله أخرجوا به العمل عن مسمى الإيمان وغلطوا في موارد القول بكفر من ترك العمل فصار عندهم يصح ثبوت علم القلب وتصديقه وانقياده ومحبته وخوفه ورجائه وأمثال ذلك، ثم لا يقع معه عمل صالح البتة، ومعلوم أن مثل هذا لا يلتزمه في دهره ويطبقه عليه إلا من ليس في قلبه انقياد لأمر الله ورسوله كما حققه شيخ الإسلام ابن تيمية.

قال: "ومن الممتنع أن يكون الرجل مؤمناً إيماناً ثابتاً في قلبه بأن الله فرض عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج ويعيش دهره لا يسجد لله سجدة ولا يصوم من رمضان ولا يؤدي لله الزكاة ولا يحج إلى بيته، فهذا ممتنع ولا يصدر هذا إلا مع نفاق في القلب وزندقة لا مع إيمان صحيح، ولهذا يصف سبحانه بالامتناع من السجود الكفار . . ." [3].

وفي الجملة فأوجه زيادة الإيمان ونقصانه متعددة: أحدها الأعمال الظاهرة، فإن الناس يتفاضلون فيها وتدخلها الزيادة والنقصان وهذا متفق عليه بين سائر المسلمين لكن موارد النزاع في دخولها في مسمى الإيمان بين السلف والمرجئة بأصنافها، أو بقاء الإيمان مع ترك ما هو من الواجبات الظاهرة كما هو مورد النزاع بين السلف والخوارج والمعتزلة ومن يوافقهم من الشيعة، ومن ينفي دخول العمل في الإيمان يقول: هو من ثمرات الإيمان ومقتضاه فأدخله فيه مجازاً، وعلى هذا يقع لهم إطلاق الزيادة

---

(١) شرح المقاصد (٥/٢١٤)، شرح الجوهرة (٤٩).

(٢) المختصر في أصول الدين لعبدالجبار المعتزلي (٣٨٤).

(٣) الفتاوى (٧/٦١١).

والنقصان في بعض الموارد ومثل هذا حجة عليهم، فإن التفاضل في المقتضى يوجب تفاضل مقتضيه وموجبه، فإن وجوده فرع عن وجوده، وعدمه فرع عن عدمه فيكون زيادته ونقصانه فرع عن زيادته ونقصانه، وهذا هو مقتضى المنقول والمعقول.

الوجه الثاني: زيادته ونقصه في أعمال القلوب، فإن من المعلوم أن الناس يتفاضلون في محبة الله ورسوله وخشية الله وخوفه ورجائه والتوكل عليه والإخلاص له وأمثال ذلك، وهذا المعنى معلوم بالضرورة من دين المسلمين، فإنه يمتنع أن يقال: إن محبة الرسول لربه وخوفه ورجاءه وإخلاصه وصدقه وتوكله وأمثال ذلك مثل ما يقع لسائر المسلمين.

الوجه الثالث: أن التصديق والعلم في القلب يتفاضل باعتبار الإجمال والتفصيل فليس تصديق من صدق الرسول مجملاً كمن عرف تفاصيل خبره، وليس تصديق من عرف تفاصيل أسماء الرب وصفاته كمن علم ذلك مجملاً دون كثير من التفاصيل، ومثل هذا التفاضل ثابت في العقل والنقل.

الوجه الرابع: أن يقال: التصديق والعلم نفسه يتفاضل، فإنه كسائر صفات الحي من القدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر ونحو ذلك، والحواس تتفاضل بإجماع بني آدم، فهذا مثلها سواء قيل إنه لا يحصل إلا من جهتها أو لا، فإن تعلقها بالتحصيل مجمع عليه بين العقلاء.

الوجه الخامس: حصول التفاضل من جهة الأسباب المقتضية للعلم والتصديق ولهذا يقع تفاضل في تصديق الأخبار النبوية، فإن ما أخبر به النبي متواتراً عنه يكون العلم به جازماً عند سائر المسلمين بخلاف ما روى عنه دون ذلك مما هو محتمل لتردد في أحد رواته وأمثال ذلك، والمخالفون للسلف جماهيرهم يقولون: إن الذي يفيد العلم من أخبار الرسول هو المتواتر دون الآحاد فإنها تفيد الظن، ومثل هذا الأصل الذي ذكره أرباب الكلام، وحدوا التواتر بما ليس معروفاً عند أئمة الحديث المتقدمين مما يعلم غلطهم فيه، لكنه موجب للقول بتفاضل التصديق ضرورة فأصحاب هذا الأصل من

نظار المتكلمة وغيرهم يقولون: التصديق لا يتفاضل مع قولهم بهذا التفريق والحكم، وهذا تناقض وقع فيه خلق من النظار.

الوجه السادس: أن التفاضل يحصل في موارد الإيمان القولية والعملية من جهة الدوام والثبات والذكر، وهذا يسلم به أكثر المخالفين للسلف كما ذكره القاضي عبدالجبار عن أصحابه المعتزلة[1]، وذكره خلق من الأشعرية كأبي المعالي صاحب الإرشاد[2] وغيره[3].

الوجه السابع: أن الصفات التي هي مورد للإيمان في القلب يقع فيها التفاضل باتفاق الناس، فكذلك إذا تعلق بها الإيمان، فإن الناس يتفاضل خوفهم ومحبتهم لمتعلق أحوالهم من الأهل والمال والولد وغير ذلك، وهذه الصفات كالمحبة وأمثالها يتعلق بها الإيمان فيدخلها التفاضل معه، لأن التفاضل لازم لها لزوماً ذاتياً سواء كانت محبته دينية أو طبيعية وكذا الخوف وغيره، وتفاضل بني آدم في محبتهم وخوفهم وطمعهم في أموالهم وأولادهم وأهليهم وغير ذلك أمر معلوم بالضرورة عند العقلاء بل حصول التفاضل في هذه الصفات عند تعلق الإيمان بها أولى[4].

وفي الجملة فالأدلة المفصلة من المعقول والمنقول على تفاضل الإيمان في سائر موارده متواترة وجماهير المخالفين يعلمون تعذر مقالتهم في هذا الباب، فإن الخوارج والمعتزلة لا يعدمون الإيمان بترك مستحب مع أن أصلهم يقتضي أن النوافل من الإيمان، وهذا ما صرح به كبار محققيهم، وهذا قول أبي الهذيل العلاف وأمثاله، وهو المذهب المعتبر عندهم كما ذكره عمدة متأخريهم عبدالجبار بن أحمد[5]، والمعروف في

(١) المختصر في أصول الدين (٣٨٥) [ضمن مجموعة رسائل أئمة العدل والتوحيد].

(٢) الإرشاد (٣٣٦).

(٣) شرح المقاصد (٥/٢١٤).

(٤) انظر في هذه الأوجه الفتاوى لابن تيمية (٧/٥٦٢ـ ٥٧٤)، فتح الباري لابن رجب (١/٩ـ ١٣).

(٥) شرح الأصول الخمسة (٧٠٧ـ ٧٠٨)، وانظر الإيمان لأبي يعلى (٩٥٦ـ ٩٥٧).

مذهب الخوارج كذلك كما ذكره أبو محمد ابن حزم[1]، وصاحب المواقف[2]، وإن كان بينهم نزاع مشهور.

والمقصود أن النوافل يقع بها تفاضل الإيمان، وهذا لازم لسائر هؤلاء، وكذا أصناف المرجئة، فإن العلم بتفاضل التصديق والعلم معروف عند عامة الناس وجماهير النظار يصححون ما هو من ذلك في موارد النظر، وإذا تكلموا في التصديق والعلم الذي هو الإيمان عندهم قالوا: لا يتفاضل، وهذا اضطراب وتناقض وقع فيه أكثر الخائضين في هذا الباب.

وجماع شبهتهم في هذا المورد أن الحقيقة المركبة تزول بزوال بعض أجزائها كاسم العشرة والمائة وأمثال ذلك، فإن زوال ما هو منها زوال لها واعتبروا هذا في الأجسام المركبة التي يزول الاسم بزوال أحد جزئي التركيب، قالت المرجئة: فإن كان الإيمان مركباً من القول والعمل لزم زواله بزوال بعضه، وهذا قول الخوارج والمعتزلة، وامتنع عند سائر الطوائف المخالفة للسلف أن يجتمع في العبد كفر وإيمان، ولهذا صار جمهور هؤلاء يقولون: الإيمان يزيد وينقص ومقصودهم ما ليس هو من الإيمان عندهم ويقولون: الإيمان من حيث هو لا يزيد ولا ينقص ويجعلون الخلاف بين المثبت والمنفي من الخلاف اللفظي، ومثل هذا من أخص موارد الغلط عند هؤلاء، فإنهم إذا قالوا: الإيمان من حيث هو لا يزيد ولا ينقص امتنع هنا أن يطلقوا القول بزيادته ونقصانه حتى على تأويل ذلك بزيادة المؤمن به، أو استمرار التصديق وثبوته، أو باعتبار المجمل والمفصل، فإن هذه الأوجه وإن قيل: إن قصر زيادة الإيمان ونقصانه عليها مخالف للإجماع كما حكاه أبو عبيد إلا أنها من أوجه زيادة الإيمان المعتبرة، والسلف والأئمة يذكرونها ويذكرون غيرها ويقولون: يزيد بالأعمال الصالحة الظاهرة والباطنة، وينقص بالمعاصي الظاهرة والباطنة.

---

(١) الفصل لابن حزم (٣/٢٢٧).

(٢) المواقف للأيجي (٣٨٥).

والمقصود أن إطلاق زيادة الإيمان بمثل هذه الأوجه التي يذكرها نظار هؤلاء مع قولهم: إن الإيمان واحد من حيث هو تناقض، فإن الشيء من حيث هو المجرد عن سائر أوصافه ومتعلقاته ومقتضياته الداخلة في مسماه أو اللازمة له، فمثل هذا المجرد المطلق فرض يفرضه الذهن لا وجود له في الخارج، فإن هذه المعاني لا توجد في الخارج إلا مضافة مخصصة وهؤلاء النظار من المتكلمة شاركوا نظار المتفلسفة الذين تكلموا في إثبات واجب الوجود وجعلوه هو الموجود المطلق بشرط الإطلاق كما هي طريقة ابن سينا وأمثاله من المتفلسفة مع أنهم يقولون في منطقهم: إن المجردات المطلقة لا وجود لها في الأعيان، وجماهير الفلاسفة الأولى يقرون بما هو معروف عند سائر العقلاء: أن المجردات المطلقة ليس لها وجود إلا في الأذهان، وأفلاطون صاحب المثل خالف جماهير الفلاسفة قبله وقوله معلوم الفساد عند جماهير هؤلاء، مع أنه وذويه يقولون: إن وجودها كلي ولا يجعلون المطلق المجرد إلا كلياً لا وجود له في الأعيان، وأرسطو وأتباعه المشاؤون يجعلون ما هو من الموجودات المطلقة مقارناً للأعيان، ويقولون: إن ثبوتها في الوجود كلي ويذكرون هذه المقارنة التي حقيقتها أن الوجود الخارجي هو الوجود المعين.

والمقصود أن سائر الفلاسفة حتى الأفلاطونية والأرسطية تقول: إن المتعينات ليس وجودها مطلقاً مجرداً، ومعلوم أن الإيمان الذي أمر الله به العباد ليس هو واحداً لا من جهة مبدئه، ولا من جهة متعلقه، فإن ما أوجب الله من الإيمان على المكلفين ليس واحداً باتفاق الناس، وقد أوجب على الأنبياء والرسل البلاغ، ومثل هذا لا يقع لغيرهم لأنهم لا نبوة لهم، والبلاغ الذي يؤمر به أهل العلم ليست بمنزلة هذا، وأوجب على الرجال ما لا يجب على النساء، وعلى النساء ما لا يجب على الرجال، وعلى الحر ما ليس على العبد، وعلى القادر ما ليس على العاجز وأمثال ذلك، وكذلك الإيمان بعد تعلقه بأعيان المؤمنين ليس واحداً في التحقيق، مما يحصل أن قول المخالفين للسلف ممتنع التحقيق في الأعيان، وأن وجوده وجود ذهني كسائر المجردات، وهذا اللبس دخل على متأخري النظار من استعمالهم للمنطق اليوناني الذي وضعه أرسطو وأتباعه وعن هذا

أنكر تفاضل العقل والإيجاب والتحريم طائفة من أهل أصول الفقه كالقاضي أبي بكر الباقلاني وابن عقيل، والجماهيرُ على خلاف ذلك، وهو قول أبي الحسن التميمي وأبي محمد البر بهاري وأبي يعلى وأبي الخطاب وغيرهم.

ومنشأ الشبهة عند أهل المنطق من جهة أنه غلب عندهم اسم الماهية لما يوجد في الأذهان، وما يقع في الخارج يسمى وجوداً، وعن هذا قال كثير من المتفلسفة والمتصوفة بالتفريق بين الوجود والثبوت، وجعلوا الماهية لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها وهذا معنى قولهم: إن حقائق الأنواع المطلقة موجودة في الأعيان، وهو يشبه قول من يقول: المعدوم شيء كما يقوله طائفة من المتفلسفة والمتكلمة من المعتزلة وغيرهم.

والمتفلسفة منهم من يقول: يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج كما يحكى هذا عن أفلاطون وذويه، ومنهم من يجعل المطلقات في الخارج مقارنة للمتعينات وهذا المذكور عن شيعة أرسطو صاحب المنطق، وهذا وهذا غلط عند جماهير العقلاء وحذاق المتفلسفة يقولون: الموجودات المطلقة لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، وهذا المورد وهو القول في الوجود المطلق هو الفلسفة العليا. والأُولى عند كثير من هؤلاء فإنهم يقولون: إن الوجود يعرض للماهيات الثابتة في الخارج فوجود الشيء غير حقيقته، وجعلوا وجود الباري مطلقاً ليقع به الامتياز ولا يلحقه العروض، ولهذا لم يكن عندهم هذا الوجود متقسماً، وفرقوا بين الماهية والوجود، ولو فسروا الماهية المطلقة بما يكون في الأذهان والوجود العيني الخارجي بما يكون في الأعيان، لكان هذا مما يسلم به عند العقلاء، ومعلوم أن الوجود المطلق من شرطه عدم تعلق ما به الامتياز، ولهذا استعمل ابن سينا وأمثاله مورد السلوب فيه على هذا المعنى، وهذا هو تعطيل الباري عن أسمائه وصفاته وأفعاله، فإن سلفهم أرسطو وأمثاله ما كانوا يدعونه رباً خالقاً بل علة غائية وينفون الحركة بمفهومها الفلسفي عند هؤلاء، وهي كل ما يقع به الامتياز، وقطع الإطلاق.

والذي عليه حذاق نظار المسلمين وهو قول النظار المنتسبين للسنة والجماعة وسائر المثبتة الصفاتية، فضلاً عن أهل السنة والجماعة أن وجود الشيء في الخارج عين ماهيته، وهذا قول ابن كلاب والأشعري ومحمد بن كرام وأتباعهم، والمقصود أن

نظار المتكلمة يقع لهم اضطراب في هذا المورد، فإن أصحاب المنطق كذلك في كلامهم تناقض واضطراب ومحصل الجواب عن هذه الشبهة في الإيمان من وجهين:

الأول: أن الحقيقة المركبة لا يلزم من زوال بعضها زوال سائرها، بل قد يـــزول بعضها ويبقى بعضها، ويصح فيه الاسم مضافاً وقد يزول سائرها بزوال بعضها، فيتعذر الاسم مطلقاً ومقيداً، وهذا مطرد في الأعيان والأعراض ومن أطلق لزوم زوال الاســم بزوال بعض المسمى فقد خالف ما هو معلوم بالضرورة، فإن الطعام البر إذا زال بعــض مقداره بقي اسمه مضافاً، وكذا الواحد من الطعوم إذا أخذ نصفه فقد يزول اسمه، وقــد يبقى مضافاً فيقال: نصف رغيف ونصف ورقة ونصف ثمرة، ومعلـــوم عنـــد ســائر العقلاء أن ما زال بعضه من الأعيان والأعراض لا يبقى كما هو قبل ذلك، وكذلـــك الأعراض فإن ضعف القدرة ليس هو عدمها، ونقص الإرادة والمحبة ليس هو عدمـها ولا كمالها باتفاق الناس.

والإيمان من هذا الوجه، فإنه ليس واحداً، بل هو شعب كما وصفه الرســول ﷺ كما في الصحيحين عن أبي هريرة[1]، والعبادات ـــ الصلاة والصوم والحج ـــ لها أجزاء وأبعاض، وهذا المعنى متقرر عند سائر المسلمين، واسم الإيمان وإن قيل إنه لا يلزم مـــن زوال بعض واجباته زوال الاسم مطلقاً، فهذا نفي للزوم، وإلا فقد يزول اسم الإيمـــان بزوال بعضه، وعن هذا قال من قال من السلف إن ترك الصلاة كفر مع إجماعهم علـــى أن سائر الواجبات الظاهرة غير المباني الأربعة لا يقع بتركها كفر مخرج من الملة.

ولهذا جاء حرف الإيمان في القرآن والحديث مطلقاً ومقيداً ومورده عند الإطـلاق ليس هو مورده عند التقييد، ولهذا إذا استعمل مطلقاً في كلام الله ورسوله فجميع مـــا شرع من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة تدخل في مسماه، ويكون هنا بمعنى الـــبر والتقوى والدين، فهذه ألفاظ لمسمى واحد، وإن كان كل لفظ له صفة ليســـت هـــي الصفة التي يدل عليها الآخر، ومن هنا اختلف مورد هذه الأحرف في القرآن، ويذكـــر

(١) رواه البخاري (١/٧) رقم (٩) كتاب الإيمان، ومسلم (١/٣٦) كتاب الإيمان.

البر فيما يقارنه أعمال متعدية، ومثل هذا تعدد أسماء الله ورسوله وكتابه والمسمى واحد، وإذا استعمل مقيدا فله أحوال:

تارة يكون مقرونا باسم الإسلام كما في حديث جبريل: "ما الإسلام؟ . . . ما الإيمان؟ . . ." متفق عليه[1]، وقوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[2] على قول جماهير السلف في الآية.

وتارة يقرن بالأعمال الصالحة كقوله: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا**﴾[3]، وهو حال التقييد يراد به ما في القلب باتفاق الناس لكن هل يراد به العمل الصالح في هذا المورد؟ هذا محل نزاع.

قال الإمام ابن تيمية: "والتحقيق أنه تارة يدخل في الاسم وتارة يكون لازما للمسمى بحسب إفراد الاسم واقترانه، فإذا قرن الإيمان بالإسلام كان مسمى الإسلام خارجا عنه كما في حديث جبريل، وإن كان لازما له، وكذلك إذا قرن الإيمان بالعمل كما في قوله: ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات**﴾ فقد يقال: اسم الإيمان لم يدخل فيه العمل وإن كان لازما له، وقد يقال: بل دخل فيه وعطف عليه عطف الخاص على العام . . ."[4].

وإذا استعمل مطلقا دخل العمل فيه باتفاق أهل السنة والحديث كقوله تعالى: ﴿**إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا**﴾[5]، ومعلوم أن الاسم الواحد ينفى ويثبت بحسب الأحكام المتعلقة به، وإذا نفي في مورد مختص لم يلزم عدمه في سائر الموارد، وإذا ثبت في مورد مختص لم يلزم إثباته في

---

(١) صحيح البخاري (١٨/١)، صحيح مسلم (٣٩/١).

(٢) الحجرات: آية ١٤.

(٣) الكهف: آية ١٠٧.

(٤) الفتاوى (٥٥٥/٧).

(٥) الأنفال: الآيات ٢، ٣، ٤.

سائر الموارد، وإذا نفي لم يلزم فيه العدم، وإذا أثبت لم يلزم فيه الكمال، وهذا معروف في لسان بني آدم العرب وغيرهم.

والإيمان كذلك فإن له أصلاً وكمالاً، وظاهراً وباطناً فيثبت في حال باعتبار أصله وينفى في نظيرها باعتبار كماله، وينفى باعتبار باطنه ويثبت باعتبار ظاهره فيما هو مثله، ولهذا قال النبي ﷺ لمعاوية: "اعتقها فإنها مؤمنة" لما سألها أين الله قالت في السماء، قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. أخرجه مسلم في صحيحه[1]، ولما قال سعد يا رسول الله أعط فلاناً فإنه مؤمن، قال: أو مسلم، أقولها ثلاثاً ويرددها عليّ ثلاثاً أو مسلم . . . "، أخرجاه في الصحيحين[2]، ومعلوم أن الرجل في حديث سعد يقول: إن الله في السماء ومحمداً رسول الله وإلا لم يكن مسلماً.

وموجب اختلاف هذا اختلاف الأحوال والمقامات، فإن حديث معاوية بن الحكم مقامه مقام العتق وهذا وأمثاله من الأحكام الظاهرة كالمواريث وعصمة الدماء والأموال ونحو ذلك يقع بأصل الإيمان، بخلاف مقام الثناء والمدح والشهادة بالإيمان فإن هذا لا يقام فيه بمثل الأحكام الظاهرة.

والشريعة تفرق بين الأحكام الظاهرة والباطنة وما يصاحب ذلك من الأسماء كذلك باتفاق فقهاء السلف، ولهذا قال الله في المنافقين: ﴿**ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مدخلاً لولوا إليه وهم يجمحون**﴾[3]، وقال: ﴿**قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلم إلينا ولا يأتون البأس إلا قليلا أشحة عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يغشى عليه من الموت فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنة حداد أشحة على الخير أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم وكان ذلك على الله يسيراً**﴾[4] فهنا أضافهم إلى أهل الإسلام فقال: ﴿**قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين**

(١) سبق تخريجه (ص٦٩٧).

(٢) سبق تخريجه (ص٦٦٥).

(٣) التوبة: آية ٥٦ــ ٥٧.

(٤) الأحزاب: آية ١٨ــ ١٩.

لإخوانهم﴾[1]، مع أنهم منافقون ولهذا قال: **﴿أولئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم﴾**[2]، ونفى كونهم من المسلمين في قوله: **﴿ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم﴾**[3].

الوجه الثاني: "أن شعب الإيمان قد تتلازم عند القوة ولا تتلازم عند الضعف" قاله شيخ الإسلام[4]، وهذا مبني على أن أصل الإيمان في القلب وهو قول القلب وعمله الذي هو إقرار وتصديق ومحبة وانقياد وما في القلب فلا بد أن يظهر موجبه ومقتضاه على الجوارح، فإذا لم يظهر المقتضى دل ذلك على نقص ما في القلب تارة وعلى عدم ما في القلب تارة، ولهذا صار من امتنع دهره عن السجود لله والصيام والزكاة والحج كافراً بالإجماع، ومثل هذا لا يقال: إن معه إيمان القلب، فإن إيمان القلب تصديق وعمل وعمله هو محبته وانقياده وخضوعه وخوفه وطمعه، فهذه الأعمال يمتنع ثبوتها ولا يقع بها تقرب بشيء من الطاعات الظاهرة، ومن هنا كان عدم جنس العمل الظاهر عدماً للإيمان بإجماع السلف كما حكاه إسحاق بن إبراهيم وسفيان بن عيينة والآجري وابن بطة وابن تيمية وغيرهم[5].

والمقصود أن الشريعة جاءت بتفاضل الإيمان، وأنه شعب، وأن المعاصي منها ما يسمى نفاقاً ولا يكون هو النفاق الأكبر الذي صاحبه في الدرك الأسفل من النار كالكذب والغدر والفجور في الخصومة والخيانة وأمثال ذلك مما سماه الرسول نفاقاً أو خصلة من النفاق، كما في الصحيحين من حديث عبدالله بن عمرو مرفوعاً: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً: إذا حدّث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر وإذا أؤتمن خان"[6]، وقال: "آية المنافق ثلاث . . ."[7] كما في حديث أبي هريرة، ومعلوم بإجماع المسلمين أن هذه الخصال ليس صاحبها مخلداً في النار الذي هو حكم النفاق

(١) الأحزاب: آية ١٨.

(٢) الأحزاب: آية ١٩.

(٣) التوبة: آية ٥٦.

(٤) الفتاوى (٥٢٢/٧).

(٥) الفتاوى لابن تيمية (٢١٨/٧- ٢٢٠، ٥٥١، ٦٤٥- ٦٤٨) (٤٨/٢٢)، فتح الباري لابن رجب (٢٣/١).

(٦) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٧) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

الأكبر الذي صاحبه في الدرك الأسفل من النار، والخوارج وإن قالت إنه يخلد في النـــار فهم لا يخصون هذه الكبار لمعنى النفاق، بل هذا مطرد عندهم في كل ما عـــدوه مـــن الكبار، وإن لم يسمه الشارع نفاقاً أو كفراً، وكذلك قال رســـول الله ﷺ كمـــا في الصحيح من حديث أبي هريرة: "اثنتان في الناس هما بهم كفر الطعن في النسب والنياحة على الميت"[1]، وليس المقصود به الكفر الأكبر.

وفي الجملة فمورد الشريعة في الأسماء والأحكام أسماء الإيمان والدين وما يضـــاد ذلك مما يقع فيه إطلاق وتقييد وتفصيل[2]، والمخالفون للسلف لم يحققوا هذا المقـام ولم يعرفوا مورد الأسماء في القرآن، بل هم في الجملة كل صنف منهم يحتملون مورداً واحداً ويتأولون غيره وهذا هو الغالب على أهل الكلام وأصناف المخالفين للســـلف فيمـــا يستدلون به من القرآن والحديث، وهو في هذا المقام مقام مسمى الإيمان وأسماء الإيمـــان والدين وأحكام ذلك من أخص ما يقع للمخالفين فيه الاضطـــراب، والقـــرآن جـــاء بالتفصيل وليس فيه تناقض واختلاف، وهذا من آيات كـــلام الله: ﴿**أفـــلا يتدبـــرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً**﴾[3].

---

(١) سبق تخريجه (ص٦٦٠).

(٢) انظر في هذه الشبهة ووجهي الرد: الفتاوى لابن تيمية (٧/٥١١ـــ ٥٤٢)، فهو فصل مفصل من أحـــذق ما يكون ولولا خوف التطويل لنقلته بنظمه.

(٣) سورة النساء: آية ٨٢.

الخاتمة

الخاتمة : وفيها أهم النتائج، والتعليق على موقف بعض المفكرين والمعاصرين في الحكم على ظاهرة التداخل في المقالات عند الطوائف

الحمد لله وحده يسر لنا من أمرنا يسرا، أسأله السداد والتوفيق، فله الحمد في الأولى والآخرة، وله الحكم، وهو الولي الحميد.

ثم هذا النظر المتقدم تحصيلٌ بقدْر في معاقد المقالات، ومنازع الإشارات التي استعملها الإسلاميون في مقالاتهم التي قالوها في أصول الدين، وهي محصل اعتبار العقول واتصال النفوس عند أربابها المتكلمة والمتفلسفة، وهي قصد الشريعة وأثرها ومفادها عند سلف الأمة ومن مال إليهم من فضلاء المتكلمة وحذاق النظار القاصدين سبيل السنة والجماعة، فضلاً عن أتباع السلف من الفقهاء وأهل الحديث وأهل الأحوال الشرعية الفاضلة.

وهذه الخاتمة ليست أحرف الاستكمال فإن مقام التمام في الوصول إلى هذه المقاصد، والوقوف على هذه المعاقد، والكشفِ عن منازع الآراء في مسائل الديانة مرتقى صعب، فإنه سير في طول مهامه آراء العباد المسلمين المختلفين في تقرير أصول الديانة، وهذا قدر يحتاج إلى بسط وتعريف وسعة نظر في المعاقد والمقاصد[1]، والحال والمقام دون هذا، كيف وهو مقام اضطربت فيه آراء الناظرين الفاحصين والبصراء المكاشفين وأخبر الواقف على نهاية أقدامهم[2]، وأقسام لذاتهم، ومحصل أفكارهم[3]، بما انتهى إليه أمرهم من الحيرة والاضطراب، فخلق من هؤلاء الوجوه الأساطين لم يستطيعوا كشف سائر هذه المهامه بل نطقوا بما عرفوا وأفصحوا عما كشفوا، ولم يذكروا سائر الحقائق ولم يقفوا على سائر المقاصد والمعاقد، فضلاً عن كشف منازع المقالات ومعرفة الاتصال بالإشارات والتنبيهات بين طوائف المتكلمة بعضها مع بعض ثم بين المتكلمة والمتفلسفة، بل قالوا في الجملة بظواهر المفارقة وما اشتهر من التعاند

(١) ليس المقصود بالمقصد النية التي هي دين بين العبد وبين ربه، بل هي الأرب العلمي.

(٢) هو الشهرستاني صاحب نهاية الأقدام.

(٣) هو ابن الخطيب الرازي صاحب أقسام اللذات ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين.

والمنازعة بين هذه الطوائف وظن أكثرهم أن هذا قطع مادة الاشتراك الموجبة، و لم يبق إلا قدر من الاشتراك ليس مما يحصل به الإيجاب، ولا مما يعرف به التولد والاتصال في هذه المقالات لأنهم عرفوا ما به الامتياز على التحقيق بل الزيادة، وعرفوا ما به الاشتراك على التقصير والمؤانسة، فلست ترى لهم في الجملة تحقيقاً في هذا المقصود.

ومن الإشارات المحصّلة، والتنبيهات الموصَّلة في هذا النظر المختص، هذه المرقومات:

١. تحصل أن أخص ما دخل على المسلمين في عقيدتهم فأوجب أصول البدع والمحدثات الكبار من المعارف مادتان: العلم الكلامي والفلسفة.

٢. تحصل أن علم الكلام مركب من غير مادة وأخص مادته المحصلات الفلسفية.

٣. تحصل أن علم الكلام ليس هو علماً عقلياً محضاً معتبره دلائل العقول المحضة التي يستعملها ويصححها سائر العقلاء، بل فيه مادة فلسفية في أصله وتأليفه.

٤. تحصل أن علم الكلام من أخص موجبات التقليد المجمع على ذمه بين المسلمين حتى المتكلمة فإنهم يصرحون بذم التقليد، ويظنون العلم الكلامي يدفعه!!.

٥. تحصل أن علم الكلام أخص ما عارض به أربابه دلائل السمع، وأن التحقيق ثبوت موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول.

٦. تحصل أن علم الكلام الذي استعملته طوائف اشتهر التعاند بينها كالمعتزلة والأشعرية هو الموجب لثبوت الاتصال على التحقيق، وإن كان يَثْبت قدر من الامتياز المحقق يكون موجبه في الغالب السنة والأثر بين الطوائف الكلامية.

٧. تحصل أن المنطق الأرسطي من أخص آلات التقليد وأنه ليس مما يحقق العلم والمعرفة، بل هو في كثير من الموارد أحرف مصنوعة لتصحيح الوهميات الأرسطية في القول بالكلي والمجرد وأمثال ذلك، وأن صوابه يمكن معرفته بغير هذا النظم الأرسطي.

٨. تحصل أن علم الكلام والمنطق بدعة في الإسلام لما أوجبه من مخالفة دلائل المنقول والمعقول، وما فيهما من صواب فلا يختصان بالتعريف، بل هو مشاع.

٩. تحصل أن الفلسفة المستعملة عند المليين نوعان: نظرية، وعرفانية، وأن الفلاسفة الملية إما نظارية أو عرفانية أو مركب منهما، وهو شأن حذاقهم.

١٠. تحصل أن عرفانية المتفلسفة الملية ينتحلون إما التشيع وهذا شأن أهل التركيب منهم في الجملة، وإما ينتحلون التصوف وهم أهل الطريق الواحد في الجملة.

١١. تحصل ظهور أثر الفلسفة المضافة إلى نظارية هؤلاء الملية في العلم الكلامي فهذا باعتبارها هي وإلا فإن أصحابها الملية تأخروا ظهوراً عن كثير من المتكلمين وأثر الفلسفة المضافة إلى باطنية هؤلاء الملية في كثير من الصوفية وأرباب الأحوال.

١٢. تحصل أن مذاهب الفلاسفة الأولى أرسطو ومن قبله في العلم الإلهي فيها اضطراب والمحقق عنهم جمل عامة في الجملة، وقد اختلف الفلاسفة الملية في تحصيله.

١٣. تحصل أن امتياز السنة عن البدعة من أخص محققات درء الاشتباه بين الحق والباطل، وأن كثيراً من الفضلاء لم يعتبروا علم الكلام بالتصحيح والموافقة إلا لما استعمله أمثال أبي الحسن الأشعري ممن انتسب للسنة وعرف بقدر من الإمامة والديانة وقصد الأثر.

١٤. تحصل أن عبدالله بن سعيد بن كلاب هو مقدم الصفاتية وأنه في برزخ بين أهل السنة والمعتزلة وعلى طريقته في الجملة نسج الأشعري وأمثاله في الإلهيات.

١٥. تحصل أن عبدالله بن سعيد وأمثاله عنهم حصل كثير من الاشتباه ودخل العلم الكلامي على المنتسبين للسنة والأئمة، وهذا تحول تاريخي خاص.

١٦. تحصل أن ثبوت القول النظري من متكلمة الصفاتية فيما يقولونه في السلف أو المعتزلة ليس مستلزماً تحقيق ذلك في التطبيق بل يفارقه كثيراً.

١٧. تحصل أن مقام الانتساب ليس هو مقام التحقيق والقول في نفس الأمر، وهذا مطرد في الجملة في مدرسة الكلابية والأشعرية والماتريدية والظاهرية، وهذا من أخص موجبات التداخل، حيث يتحقق في مدارس متأخري المتكلمين والنظار

قدر كبير من الافتراق بين الموقف النظري، والموقف التطبيقي في موقفهم من النص، والعقل، والطوائف الأولى من السلف، وغيرهم من قدماء المتكلمين والنظار.

١٨. تحصل أن متكلمة الصفاتية درجات فابن كلاب خير من الأشعري في الجملة والأشعري خير من الماتريدي، ثم أصحاب هؤلاء على درجات، وكذلك الاختلاف في أصناف الطوائف المتكلمة والمتفلسفة.

١٩. تحصل أن مدارس متكلمة الصفاتية هي التي شاعت في أصحاب الأئمة المتأخرين، إما اتخاذا، أو تقليدا، أو أثرا.

٢٠. تحصل أن أصحاب الأئمة الأربعة من الفقهاء ليسوا درجة واحدة في أصول الدين، فمنهم مفارقة في الجملة، ومقاربة، ومتأثرة، وموافقة محضة.

٢١. تحصل حقيقة الوصل بين داود بن علي وابن حزم، والقدر المتحقق منه.

٢٢. تحصل الفرق بين الظاهرية الفقهية والظاهرية العقدية، وأن مادة هذه لا تحصل مادة هذه، بل استعمل معها مادة أخرى أدخلها ابن حزم.

٢٣. تحصل معرفة أصول مقالات الناس في أول الواجبات وأن الخلاف بين النظار لفظي وأن التحقيق هو مذهب السلف أن أول واجب هو التوحيد بالشهادتين.

٢٤. تحصل أن إيجاب النظر بدعة قدرية مبنية على نفي القدر دخلت على كثير من الطوائف المثبتة للقدر وهي لا تناسب أصلهم.

٢٥. تحصل أن البدع في جمهور أصول الدين محصلة من أصول مشتركة بين الطوائف مع تعاند مقالاتها، وهذا حاصل في المعرفة والنظر، والصفات، والقدر والأسماء، والإيمان.

٢٦. تحصل معرفة أقوال الطوائف المخالفة في الصفات وأن النفي مشكاته واحدة من المقولات الفلسفية على طريق التولد المركب من هذا ومناسب آخر يقارنه ليس هو بدرجة أثره.

٢٧. تحصل أن دليل المتكلمين في الصفات واحد اختلفوا في حده ورسمه، وأوجب بهذا المختلف المذاهب المتناقضة.

٢٨. تحصل أن كثيراً من المتأخرين تقلدوا حقيقة مقالات مغلظة يوافقون جماهير المسلمين في الطعن عليها، مع أن قولهم مولد منها كقول المعتزلة في الصفات فإنه فرع مولد من قول الفلاسفة، وكقول الأشعرية بالكسب في القدر، فإنه مولد من قول الجبرية، وإن لم يكن المولَّد هو تمام الأصل المحصَّل منه.

٢٩. تحصل أن الأصول المشتركة هي من أخص معاقد المخالفين للسلف ويعلم عند التحقيق معارضتها للمنقول والمعقول.

٣٠. تحصل أن الأصول التي لا تكون محصلة من علوم الأوائل غير المسلمين من الفلاسفة وغيرهم قد يدخلها الاشتباه على من عرف بالسنة والإمامة، كالقول بأن الإيمان واحد، فهذا أصل سائر المخالفين وقد دخل على حماد بن أبي سليمان وأمثاله.

٣١. تحصل أن مذهب السلف هو أحق المذاهب بالتحقيق بما بني عليه من الدلائل السمعية القاطعة وما صح من دلائل العقل اللازمة، ولهذا اطرد القول عند أئمة السنة ولم يقع بين السلف اضطراب واختلاف كحال سائر الطوائف المخالفة من طوائف المتكلمة والمتفلسفة، فقد شاع اختلافها وافتراقها، وما يقع من اختلاف أصحاب الأئمة المنتسبين إليهم في أصول الدين سببه في الجملة ما دخل عليهم من أصحابهم الذين يشاركونهم في الفقه والشريعة ممن اشتغل بالعلم الكلامي وله طائفة مخصوصة من المتكلمين ينتحل قولها في أصول الدين، أو انتسب إلى السنة من المتكلمين.

٣٢. تحصل أن هذا المقام والنظر، مقام خاض فيه أصناف من أهل النظر والمكاشفة ولم يصلوا إلى تحقيق العلم والفصل فيه في الجملة.

٣٣. تحقق أن فصل الخطاب في العلم الإلهي هو ما جاءت به الرسل ونزلت به الكتب.

فهذه الإشارات والمحصلات قدر ظاهر مناسب الذكر على هذا الحرف، ثم هنا مقام ختم الخاتمة بأحرف من المقولات والعبارة فيما حصّله بعض المعاصرين من المفكرين، والمستشرقين، وقُرَّاء تاريخ الفكر والمقالات، ومن يتقرف العلم في مثل هذه المهامه ويوحي بأحرف التعبير أنه قد حصل غاية المرام، وعرف نهاية الأقدام، وطلب المطالب العالية في مقالات الإسلاميين من أهل الملة، ومن انتسب إليها، وهؤلاء أصناف كثير والغالب عليهم هو الغالب على أسلافهم أن أخص ما عُرفوا به من التقصير عدم معرفتهم بحقيقة الوحي الإلهي (كلمات الله وحكمة نبيه محمد ﷺ)، وعدم معرفتهم بأقوال السلف أئمة السنة والديانة المحصلة من القرآن والحديث، بل هم عند التحقيق لا يعرفون حقيقة مذاهب كثير من الإسلاميين من أرباب الكلام وغيرهم على تمام التفصيل، بل يعرفون أحرفاً قاصرة يبالغون في تحليلها والتحصيل منها، ولهذا تحصل لكل معشر من هؤلاء مُحصَّل يناسبه، وصار كل مُحَصَّل لمعشر ينازع غيره من المُحصَّلات لقصور الآلة والتأخر عن رتبة الرياسة، ولقد كان المحصلون الأوائل كابن الخطيب صاحب المحصل، وأبي الفتح الشهرستاني صاحب الملل والنحل، وأمثالهم فوق هؤلاء بدرجات من المعرفة بأقوال السالفين واللاحقين، وقد علم هذا من حال أكثر هؤلاء المعاصرين ممن فرضوا لأنفسهم مقام النظر والعقل والفلسفة، ثم هم أصناف:

١ــ صنف عظموا شأن أرباب النظر من المتكلمة والمتفلسفة فمن أوقع نفسه في مقام الاختصاص من هؤلاء فلا يخرج عن مشرعة المعتزلة، أو مشرعة أبي الوليد ابن رشد من الفلاسفة، ومن عنده تعظيم لأثر الإسلام في بيان معاقد المعرفة ومقاصدها يتخذ من قول متأخري الأشعرية مشرعة لنمطه ويجعله غاية الجمع بين العقل والدين كما يقولون، فهذا الصنف لا يخرج عن اختيار أحد هذه المقولات.

٢ــ صنف قصدوا الانتصاب للتحقيق، والكشف عن منازع المقالات وإشارة العبارات فضربوا في أنحاء هذه المهامه الطويلة، واستعملوا لمعرفة ذلك تخليص الملخصين وقراءة القارئين من المستشرقين ومن شاكلهم، مع نظر قصدوه فيما يوصلهم إلى لغة الرياسة من كتب الطوائف والمقالات وما قربه إليهم بعض النظار من أصحابهم فيما

كتبوه، فجاء هذا الصنف لابسين لبوس القضاة في الفصل في تراث الأمة المعرفي وقضوا بقضاءات منهم من يعتبر بعضها ومنهم من يعتبر جملتها المذكورة، من أخصها:

١ــ أن النظر الذي استعمله المتكلمون هو المنقذ للمعرفة الإسلامية، والإدراكُ الصحيح للحقائق العلمية، فهم قصدوا تصحيح المنهج وتقديمه على غيره.

٢ــ أن أكثر موارد الخلاف في المعرفة عند المسلمين (أصول الدين والاعتقاد) تنتهي إلى حقيقة نسبية، وأن إمكان الحقيقة المطلقة هو من معتبرات الوهم، وإصرار الصراع التاريخي.

٣ــ أن القانون السياسي من أخص المكونات للمعرفة عند المسلمين، وقد رسم خارطة الخلاف ووضع المعاني (مقالات الطوائف) في مواضعها المناسبة لمقام السياسة والسلطنة، هذا محصل رسم هؤلاء، وهو وَهْم وتحكُّم وتفريغ للصراع بين الطوائف من المحتوى الديني إلى أنه استجابة سياسية ساذجة، ولم يفرقوا بين أثر السياسة في التشكيل وأثرها في التكوين.

٤ــ إقصاء الإرث السني السلفي عن دائرة الاختصاص والتكوين العلمي وفرض نظرية: أنه دور اعتيادي ترديدي، وهي نظرية قالها قبلهم غلاة المتكلمة والمتفلسفة الملِّية.

٥ــ التشكيك في وضوح المذهب السلفي وتكامله في المعرفة، واتهامه بأنه محصَّل اتجاه واحد داخل مدرسة المحدِّثين، وغالباً ما يضيفونه إلى أحمد بن حنبل ثم استكمله ابن تيمية، وما علم هؤلاء أن هذا قول قاله طائفة من غلاة الأشعرية الذين لم يعرفوا حقيقة مذهب السلف ولا مذهب الأشعري نفسه على التمام والتحقيق، الذي كان ينتسب إلى الإمام أحمد ويصرح أنه إمام أهل السنة.

٣ــ الصنف الثالث: وهو القُرّاء الحكام على مقصد واحد، ومنزع مختص حيث يختصون بعض المقولات أو العبارات بالنظر ثم يرتبون على هذا النظر نتائج كالنظر في (مبدأ العلة، أو الحرية الفردية، أو الوجود والذات، أو التجريد، أو العقل) وهذا منزع أكثر المستشرقين ومقلدهم، وهؤلاء في الجملة لا يقصدون الانتصار

الولائي التام في المقام الأول، كالأوائل ولا القضاء كأهل الصنف الثاني، بل يكون مقصودهم إعطاء الصورة كما يرون، فأثرهم يخاف من تحصيلهم وانتزاعهم.

وهذه الأصناف يقع في بعض أحرفهم وصول إلى بعض التعريفات، وتحصيل ما هو من الإشارات والتنبيهات، وشرح ما هو من المقاصد، وكشف ما هو من المعلقد في بحثهم في مقالات الإسلاميين (الطوائف النظارية والعرفانية) وإذا أشير بثبوت هذا، فهذا ليس يطردون فيه، بل غلطهم في هذه المحال المشار إليها أكثر من صوابهم.

وفي الجملة فهذا القول والتصنيف لا يعم سائر المفكرين، وقراء التراث من ذوي الاختصاص الفكري، والنزع العقلي، والأثر الفلسفي، بل ثمة في الباب غير هؤلاء لكن جمهورهم في هذه الأصناف المذكورة، وأيضاً فإن معشراً من فضلاء المفكرين المعاصرين ممن عرفوا الحقائق وعظموا آثار الأنبياء وردوا إليها واستعملوا صالح النظر لهم تحقيق يناسب مقامهم.

وليس القول هنا في حملة الشريعة العالية والمذهب السلفي من العلماء والعارفين فهؤلاء مقامهم في التحقيق في مذهب السلف ورد البدع والحوادث ماضٍ على آثار من سلف من علماء الدين الكبار، وأخص المقتفين بعد أئمة السلف (أهل القرون الثلاثة الفاضلة) شيخ الإسلام ابن تيمية، ونعما هو:

ولا عيب فينا غير عرق لمعشرٍ كرامٍ، وأنّا لا نخط على النمل[1]

ويعلم أنَّ ما تقدم سطره في هذه الرسالة هو ذكر لمقولات، وتعيين لإشارات وبيانٌ لأحكام علمية في العبارات المقولة على ما تقتضيه قواعد الملة والشريعة المحمدية مقتفياً في ذلك أثر أئمة الإسلام من المحدثين والفقهاء والعارفين أصحاب السنة والجماعة، وليس يقصد ذكر الأحكام المآلية، وما يوافي به العباد ربهم، وما يجازون به فهذا مقام لا يخاض فيه إلا بجمل صرحت بها الشريعة، وأما تفاصيل الأحوال، والحكم في أعيان أهل الملة الغالطين في هذه المعاقد العلمية بأحكام المآل الأخروية، فهذا مقام رب العالمين يفصل بينهم ولا يظلم ربك أحدا، فإن أقواماً من أهل القبلة غلطوا في

---

(١) آخره تقوله العرب في البراءة من المجوسية، وهو هنا للتشبيه.

قدرة، ولا سمع ولا بصر ولا حياة، بل القرآن مخلوق، وأهل الجنة لا يرونه كما لا يراه أهل النار، وأمثال هذه المقالات.

وأما الخوارج والروافض ففي تكفيرهم نزاع وتردد عن أحمد وغيره، وأما القدرية الذين ينفون [الكتابة] والعلم فكفروهم، ولم يكفروا من أثبت العلم ولم يثبت خلق الأفعال، وفصل الخطاب في هذا الباب بذكر أصلين:

أحدهما: أن يعلم أن الكافر في نفس الأمر من أهل الصلاة لا يكون إلا منافقاً، فإن الله منذ بعث محمد ﷺ وأنزل عليه القرآن وهاجر إلى المدينة صار الناس ثلاثة أصناف: مؤمن به، وكافر به مظهر الكفر، ومنافق مستخفٍ بالكفر، ولهذا ذكر الله هذه الأصناف الثلاثة في أول سورة البقرة، ذكر أربع آيات في نعت المؤمنين، وآيتين في الكفار، وبضع عشر آية في المنافقين.

وقد ذكر الله الكفار والمنافقين في غير موضع من القرآن، كقوله: ﴿**ولا تطع الكافرين والمنافقين**﴾، وقوله: ﴿**إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً**﴾، وقوله: ﴿**فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا**﴾، وعطفهم على الكفار ليميزهم عنهم بإظهار الإسلام، وإلا فهم في الباطن شر من الكفار كما قال تعالى: ﴿**إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار**﴾، وكما قال: ﴿**ولا تصل على أحد مات منهم أبداً ولا تقم على قبره، إنهم كفروا بالله ورسوله**﴾، وكما قال: ﴿**قل أنفقوا طوعاً أو كرهاً لن يقبل منكم إنكم كنتم قوماً فاسقين، وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون**﴾.

وإذا كان كذلك فأهل البدع فيهم المنافق الزنديق فهذا كافر، ويكثر مثل هذا في الرافضة والجهمية، فإن رؤساءهم كانوا منافقين زنادقة، وأول من ابتدع الرفض كان منافقاً، وكذلك التجهم فإن أصله زندقة ونفاق، ولهذا كان الزنادقة المنافقون من القرامطة الباطنية المتفلسفة وأمثالهم يميلون إلى الرافضة والجهمية لقربهم منهم.

ومن أهل البدع من يكون فيه إيمان باطناً وظاهراً، لكن فيه جهل وظلم حتى أخطأ ما أخطاء من السنة، فهذا ليس بكافر ولا منافق، ثم قد يكون منه عدوان وظلم يكون به فاسقاً أو عاصياً، وقد يكون مخطئاً متأولاً مغفوراً له خطأه، وقد يكون مع ذلك معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه فهذا أحد الأصلين.

والأصل الثاني: أن المقالة تكون كفراً: كجحد وجوب الصلاة والزكاة والصيام والحج، وتحليل الزنا والخمر والميسر ونكاح ذوات المحارم، ثم القائل بها قد يكون بحيث لم يبلغه الخطاب وكذا لا يكفر به جاحده، كمن هو حديث عهد بالإسلام، أو نشأ ببادية بعيدة لم تبلغه شرائع الإسلام، فهذا لا يحكم بكفره بجحد شيء مما أنزل على الرسول إذا لم يعلم أنه أنزل على الرسول، ومقالات الجهمية هي من هذا النوع، فإنها جحد لما هو الرب تعالى عليه ولما أنزل الله على رسوله.

وتغلظ مقالاتهم من ثلاثة أوجه: أحدها: أن النصوص المخالفة لقولهم في الكتاب والسنة والإجماع كثيرة جداً مشهورة وإنما يردونها بالتحريف، الثاني: أن حقيقة قولهم تعطيل الصانع، وإن كان منهم من لا يعلم أن قولهم مستلزم تعطيل الصانع، فكما أن أصل الإيمان الإقرار بالله فأصل الكفر الإنكار لله، الثالث: أنهم يخالفون ما اتفقت عليه الملل كلها وأهل الفطر السليمة كلها، لكن مع هذا قد يخفى كثير من مقالاتهم على كثير من أهل الإيمان حتى يظن أن الحق معهم، لما يوردونه من الشبهات، ويكون أولئك المؤمنون مؤمنين بالله ورسوله باطناً وظاهراً، وإنما التبس عليهم واشتبه هذا كما التبس على غيرهم من أصناف المبتدعة، فهؤلاء ليسوا كفاراً قطعاً، بل قد يكون منهم الفاسق والعاصي، وقد يكون منهم المخطئ المغفور له، وقد يكون معه من الإيمان والتقوى ما يكون معه به من ولاية الله بقدر إيمانه وتقواه.

وأصل قول أهل السنة الذي فارقوا به الخوارج والجهمية والمعتزلة والمرجئة أن الإيمان يتفاضل ويتبعض . . . وحينئذ فتتفاضل ولاية الله وتتبعض بحسب ذلك.

وإذا عرف أصل البدع فأصل قول الخوارج أنهم يكفرون بالذنب ويعتقدون ذنباً ما ليس بذنب ويرون اتباع الكتاب دون السنة التي تخالف ظاهر الكتاب ــ وإن كانت متواترة ــ ويكفرون من خالفهم ويستحلون منه لارتداده عندهم ما يستحلون من الكافر الأصلي . . . ولهذا كفروا عثمان وعلياً وشيعتهما، وكفروا أهل صفين ــ الطائفتين ــ في نحو ذلك من المقالات الخبيثة.

وأصل قول الرافضة: أن النبي ﷺ نص على علي نصاً قاطعاً للعذر، وأنه إمام معصوم ومن خالفه كفر، وأن المهاجرين والأنصار كتموا النص وكفروا بالإمام المعصوم، واتبعوا أهواءهم وبدلوا الدين وغيروا الشريعة وظلموا واعتدوا، بل كفروا إلا نفراً قليلاً: إما بضعة عشر أو أكثر، ثم يقولون: إن أبا بكر وعمر ونحوهما ما زالا منافقين، وقد يقولون: بل آمنوا ثم كفروا.

وأكثرهم يكفر من خالف قولهم ويسمون أنفسهم المؤمنين ومن خالفهم كفاراً ويجعلون مدائن الإسلام التي لا تظهر فيها أقوالهم دار ردة أسوأ حالاً من مدائن المشركين والنصارى، ولهذا يوالون اليهود والنصارى والمشركين على بعض جمهور المسلمين، ومعاداتهم ومحاربتهم: كما عرف من موالاتهم الكفار المشركين على جمهور المسلمين، ومن موالاتهم الافرنج النصارى على جمهور المسلمين، ومن موالاتهم اليهود على جمهور المسلمين.

ومنهم ظهرت أمهات الزندقة والنفاق، كزندقة القرامطة الباطنية وأمثالهم، ولا ريب أنهم أبعد طوائف المبتدعة عن الكتاب والسنة، ولهذا كانوا هم المشهورين عند العامة بالمخالفة للسنة، فجمهور العامة لا تعرف ضد السني إلا الرافضي، فإذا قال أحدهم: أنا سني فإنما معناه لست رافضياً.

ولا ريب أنهم شر من الخوارج: لكن الخوارج كان لهم في مبدىء الإسلام سيف على أهل الجماعة، وموالاتهم أعظم من سيوف الخوارج، فإن القرامطة ولا سيما الإسماعيلية ونحوهم من أهل المحاربة لأهل الجماعة، وهم منتسبون إليهم، وأما الخوارج فهم معروفون بالصدق، والروافض معرفون بالكذب، والخوارج مروقوا من الإسلام

وهؤلاء نابذوا الإسلام، وأما القدرية المحضة فهم خير من هؤلاء بكثير وأقرب إلى الكتاب والسنة لكن المعتزلة وغيرهم من القدرية هم جهمية أيضاً، وقد يكفرون من خالفهم ويستحلون دماء المسلمين فيقربون من أولئك، وأما المرجئة فليسوا من هذه البدع المعظلة، بل قد دخل في قولهم طوائف من أهل الفقه والعبادة، وما كانوا يعدون إلا من أهل السنة، حتى تغلظ أمرهم بما زادوه من الأقوال المغلظة"(١).

فهذا ما يقال في ختم هذه الرسالة التي هي قدر من المقولات والعبارات ونثر من التنبيهات والإشارات في معاقد ومقاصد المعرفة العلمية عند أهل القبلة.

ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم.

وصلى الله وسلم على محمد وآله وصحبه.

الباحث

يوسف بن محمد بن علي الغفيص

١٤٢٢/٢/١٠هـ

---

(١) الفتاوى (٣٤٨/٣، ٣٤٩، ٣٥١، ٣٥٢ـ ٣٥٧).

٥٠١. كتاب الحيدة/ الكناني، تحقيق: جميل صليبا، المجمع العملي، دمشق.
٥٠٢. رسالة في اصطلاحات الصوفية/ لابن عربي، الدار التونسية للنشر.
٥٠٣. صفة الصفوة/ لابن الجوزي، تحقيق: محمود فاخوري، دار الوعي حلب.
٥٠٤. الصلة بين التصوف والتشيع/ كامل مصطفى، دار المعارف مصر.

فهرس الموضوعات